172.02
S644

DOMINICI SOLIMANI

E SOCIETATE JESU

IN COLLEGIO ROMANO

PHILOSOPHIAE MORALIS

ET

JURIS NATURAE

PROFESSORIS

INSTITUTIONES

ETHICAE DICAEOLOGIAE EUDAEMONOLOGIAE

VOLUMEN PRIMUM

ETHICA

ALMA COLLEGE
172.02
LIBRARY
S644
Alma, California

ROMAE

TYPIS JOANNIS BAPT. MARINI ET BERNARDI MORINI

MDCCCXLVII.

Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal (homo) sentit, quid sit ordo; quid sit quod deceat; in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum quae adspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulcritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens, multo etiam magis pulcritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandum putat, cavetque ne quid indecore, effeminateve, ne quid libidinose aut faciat, aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit; quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.

Cic. de Off. l. 1. c. 4.

PRAEFATIO

Quid sit Ethica Dicaeologia Eudaemonologia
Quanta sit harum scientiarum conjunctio, quantumque discrimen.

—

Philosophia tota, quanta est, in profundiori quadam eorum, quae sunt, vel esse possunt, consideratione ac contemplatione est posita. Quamobrem nulla est philosophiae pars, quae theoretica, *idest speculatrix dici nequeat. Nihilominus ea, quae liberas hominum actiones suscipit dirigendas,* practica, *idest ad actionem pertinens, merito est appellata. Ratione autem diversa dirigi actiones debent, pro diverso fine, ad quem per se tendunt. Hinc totidem enascuntur scientiae, quot sunt artes, quae ab hominibus exerceri consueverunt. In qua quidem tam varia, tamque magna humanarum artium multitudine, ea sine dubio ars ceteris est anteferenda, qua suas homines actiones, ad normam rationis, certissime exigunt. Nam cum ceterae artes quamdam, ad externum aliquod opus efficiendum, habilitatem impertiantur, una haec recte agendi vivendique ars eam impertitur bonitatem, quae est hominis maxime propria. Bonitas enim hominis propria ad liberam pertinet voluntatem, in eoque est sita, quod humana voluntas, ad bonum illud, quod cum immutabili honestatis ac justitiae ordine congruit, bene se habeat. Jam vero nos hunc animi habitum paullatim acquirimus, dum ipsam rationem, agendo, fideliter sequimur. Uti artium ceterarum, ita et hujus, quam recte agendi vivendique artem appellavimus, certae quaedam existunt regulae, quae cognosci a nobis, ac demonstrari queunt. Quae autem scientia regulas illas, quarum beneficio recte agimus vivimusque, accurate recenset, atque idoneis firmat rationibus, ea vocatur Ethica, idest philosophia moralis; ex ea siquidem discimus, quanam potissime via,* bonos mores, *nimirum internos virtutum omnium habitus adipiscamur. Ex his patet, quam ob causam, philosophia moralis, inter omnes tum practicas, tum etiam theoreticas disciplinas, apud omnes populos, praestantissima semper habita, atque in sublimi quadam sede, veluti earum regina, collocata sit. Viderunt scilicet homines sua parum interesse, quod multa externa bo-*

na, multis diversisque subsidiis comparare sibi valeant, ubi nesciant, quanam arte, ipsi se bonos probosque efficiant. Viderunt intimam rerum, vel abditissimarum, notitiam, quae ad vitam honestate informandam, minime conferat, inanem prorsus esse, ac parvi pendendam. Quocirca ea, quae ad mores optimos inserendos, potissimum facerent, in unum colligi voluerunt, ac seorsum pertractari, eique scientiae, quae id sibi muneris obeundum susceperat, primas facile detulerunt.

In multiplici scientiarum practicarum varietate, duae sunt scientiae, Eudaemonologia scilicet ac Dicaeologia, quae quamquam ab Ethica reipsa differunt, peculiarem tamen intimamque cum eadem affinitatem, ac veluti cognationem habent. Prior de felicitate, posterior autem de jure, quod ipsa indicant nomina, disserit. Hujusmodi scientias ab Ethica reipsa differre, colligi ex eo potest, quod materia, in qua ipsae versantur, alia prorsus est ab ea, in qua versatur Ethica. Sane cum una eademque sit disciplinarum omnium theoreticarum ac practicarum facultas inventrix ac cultrix, ipsa nempe hominis ratio, mutuum earum discrimen, nonnisi a materia, quae cuique est proposita, repeti potest. Jam vero alia est materia, quae ad Ethicam, alia quae ad Eudaemonologiam; alia demum, quae pertinet ad Dicaeologiam; siquidem materia Ethicae propria est mos, videlicet interior animi habitus, actione aliqua libera, saepius iterata, comparatus; Eudaemonologiae vero felicitas, quae in pleno bonorum naturae humanae congruentium cumulo est posita; Dicaeologiae tandem materia est jus, quod quidem non est aliud, quam quaedam agendi potestas, certis quibusdam finibus conclusa, quam lex moralis tuetur, omnino vetans, ne quis illam, ulla unquam ratione, laedere aut impedire audeat. Haec autem tria notione ac natura invicem differunt. Igitur et scientias, quae de iis agunt, notione pariter naturaque invicem differre necesse est. Etsi autem hae scientiae, Eudaemonologia scilicet Dicaeologia et Ethica, reipsa inter se discrepant, nihilominus duae priores, cum tertia, per se arctissime connectuntur. Eudaemonologiam connecti cum Ethica, demonstrat ipsa virtutis felicitatisque intima conjunctio. Nihil enim est, quod felicitati obtinendae magis inserviat, quam virtus. Dicaeologiam pari modo copulari cum Ethica, ostendit respectus ille mutuus, qui inter jus et officium intercedit; siquidem juri officium, officio autem jus, certa quadam lege, respondet. Nam juri, quo ego instructus sum, respondet aliorum hominum officium, quo

ii jus meum laedere aut impedire utcumque vetantur. Officio autem perfecto, quo ego devincior, si id respicit alios, respondet eorundem jus, quo ipsi a me postulare merito possunt, ut ego meo erga illos officio fungar; si autem nulla ratione alios respicit, ex eo tum mihi saltem provenit jus in omnia illa subsidia, quae, ad idem officium implendum, sunt necessaria. His accedit, Dicaeologiam mediam esse inter Eudaemonologiam et Ethicam, atque utramque extremis veluti capitibus attingere; ea siquidem juris scientia, quatenus agit, de potestate quadam, ad bonum aliquod physicum obtinendum idonea, attingit Eudaemonologiam, quatenus vero agit, de potestate rite circumscripta, quam lex moralis tuetur, attingit Ethicam. Tres itaque, de quibus loquimur, disciplinae et discernuntur invicem, et conjunguntur. Utpote discretae, cavendum est, ne simul permisceantur ac confundantur; utpote conjunctae, cavendum est, ne adeo separentur ac scindantur, ut nullam inter se communionem retineant. Eudaemonologiam ab Ethica prorsus abscindunt, qui nullam omnino sive praemii, in sectanda virtute, sive poenae, in fugiendo vitio, rationem haberi ab hominibus volunt. Dicaeologiam ab Ethica penitus divellunt, qui, cum exteriorem actionem ab interiori sejunxerint, illam Dicaeologiae, hanc Ethicae tribuunt. Qui scientiae juris hanc tantummodo assignant materiam, eam prorsus destruunt. Exterior enim actio, quum ab interiori sejungitur, neque ullam ab hominibus reverentiam, neque ullam a lege morali tutelam sibi vindicat, ac propterea nullo per se jure insignitur. Quae cum ita se habeant, nos in tribus praedictis scientiis tradendis atque explicandis, curabimus quidem ne altera, in alterius ditionem, inferat pedem; id vero ita perficiemus, ut sanctum illud amicitiae ac cognationis vinculum, quo eae simul conjunguntur, mutuamque sibi opem ferunt, nequaquam abrumpamus, aut ulla ex parte, vel minimum, relaxemus.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dominicisolimani0000vari

ETHICAE

PARS PRIMA

QUAE GENERALIORES MORUM LEGES PROPONIT

SECTIO PRIMA

DE NATURALI HOMINIS HABILITATE

AD BONOS MALOSVE MORES SUSCIPIENDOS

CAPUT I.

DE DUPLICI PERCIPIENDI VI

QUA PRAEDITUS EST HOMO

ARTICULUS I.

De vi sentiendi

Quae ad habendam corporum cognitionem, viam nobis aperit.

Ethica est scientia morum, idest scientia, quae normas inquirit, ad quas, dum homo suas exigit actiones, bonos sibi comparat mores (1). Quare duplex est Ethicae munus. Primo enim oportet, ut Ethica inveniat, ac certo quodam ordine homini proponat praecipuas bene agendi regulas. Deinde necesse est, ut inventas regulas homini apte accommodet, ac quodammodo applicet. Hinc patet, totam morum doctrinam duas in partes distribui commode posse, quarum prima generaliores morum leges recenseat ac statuat, altera cum liberis hominis actionibus easdem com-

Ethicae, notio ac partitio.

(1) Tanta est, in Ethica definienda, philosophorum dissensio, ut difficile admodum sit, duas, apud eos, reperire ejus scientiae definitiones, quae omni ex parte conveniant. Nobis optima videtur ea, quam praebet ipsa nominis etymologia. Nimirum arbitramur, Ethicam non esse aliud, quam scientiam morum. Sunt qui eam appellant scientiam virtutum, alii vocant scientiam officiorum. Duae posteriores definitiones a nobis minime rejiciuntur, utpote quae ad primam facile revocantur. Nam virtus non est aliud, quam interior quidam animi habitus, actione aliqua bona, libere iterata, comparatus. Iam vero haec est ipsa moris stricte accepti notio. Quamquam enim duplex est morum genus; alii siquidem recti sunt, alii pravi, tamen moris nomen prioribus magis proprie attribuitur, moralisque disciplina de secundis agit, quemadmodum medicus de morbis, ut scilicet, ad eos vitandos atque expellendos, nos erudiat. Igitur idem est dicere scientiam morum, ac dicere scientiam virtutum. Cum vero officium sit actio, quae lege morali praescribitur, nequit sane illud frequenter impleri, quin animus bonum habitum, morem scilicet proprie dictum, virtutemque adipiscatur. Quare qui contendunt, Ethicam esse scientiam officiorum, ii reipsa non dissentiunt ab aliis qui docent eandem esse scientiam morum, aut etiam virtutum.

ponat. Quod quidem perficiet, si ex moralibus illis normis deducat peculiaria illa hominis officia, quorum firma ac fidelis custodia in animum inducit bonos mores, nimirum virtutes ipsas morales. Jam vero nos morum regulas neque probe cognoscere, neque humanis actionibus rite applicare unquam poterimus, nisi prius intimam honestatis naturam, propriamque hominis ipsius indolem habuerimus perspectam. Is igitur, in tradendis moralibus institutionibus, necessario servandus nobis est ordo, ut scilicet, demonstrata primum naturali hominis, ad bonos malosve mores suscipiendos, habilitate, atque explicata honestatis natura, generaliores bene agendi normas commostremus ac stabiliamus; tum varia hominis officia ex iisdem derivemus. Quum vero constans officii custodia pariat virtutem, quae moralis doctrinae materia est ac finis, de intima ipsius virtutis natura ac pulcritudine, ultimo nobis loco est disserendum.

Hominis definitio

Hominis naturam non uno eodemque modo explicarunt philosophi. Plurimi, duce Aristotele, docuerunt hominem esse animal *rationale*. Aliis placuit magis ea sententia, quae Platoni tribui consuevit, quaeque statuit, hominem esse mentem cui, ex naturae instituto, corporis organa inservire debent. Denique sunt, qui contendunt, hominem non esse aliud quam quoddam subjectum, quod *animalitate*, intellectu, ac voluntate libera est praeditum. Nostrum non est, singulas hujusmodi definitiones hoc loco diligenter expendere, ac videre, quaenam sit aliis anteferenda. Neque enim totam hominis naturam omni ex parte exhibere volumus, neque, si vellemus, facili negotio id assequi possemus; sed eas dumtaxat hominis vires nobis rudi calamo describendas proponimus, quarum usus vel abusus bonos malosve mores inducit, aut certe ad bonos malosve mores inducendos plurimum facit. (2) Quae quidem vires ad duas revocantur maxime

(2) Hae hominis definitiones non parum conferre possunt ad cognoscendam naturam humanam. Non tamen videntur, perfectae ac numeris omnibus absolutae. Nam platonica hominis definitio, quam nostra aetate amplexus est Bonaldius in eo potissimum deficit, quod non demonstret nexum, quo mens humana cum organis corporeis copulatur. In eam vero, quam protulit Aristoteles quidam notarunt hominem dicendum potius esse animal intelligens, quam rationale; siquidem in eo prior est actus, quo veritatem notam intuetur, atque intelligit, quam actus, qui rationi tribuitur, quo scilicet veritatem ignotam ex jam nota deducit; praeterea definitio illa silentio praeterit facultatem volendi, quae a facultate intelligendi reipsa differt, atque ad intimam hominis naturam omnino

generales, cujusmodi sunt vires percipiendi atque appetendi. Quare nos primum de illa, tum de hac sermonem habebimus. Porro duplex est vis percipiendi, alia scilicet admodum imperfecta, quae in sensu, alia perfecta, quae in intellectu est posita. Nos hic unam illam, quantum ad moralem philosophum attinet, paucis explicandam suscipimus.

Sensu quo sentimus nos esse

Investigantibus nobis, ac sedulo perscrutantibus primam sentientis illius, qua pollemus, facultatis originem, occurrit animo intimus ille sensus, quo nos esse experimur. Hujusmodi sensus, quum, a nobis solus spectatur, simplex omnino esse dignoscitur. Neque enim ex pluribus coalescit principiis, in quae resolvi queat, neque ullam habet extensionem, quae dividi sine fine possit. Quamquam vero ejus objectum est duplex nimirum animus et corpus, ipse tamen utrumque simul, atque uno complectitur actu. Nos enim per eum sensum aut animum corpori conjunctum, aut corpus animo informatum attingimus. Jam vero aliud est sentire, aliud advertere ad id, quod sentitur. Nos quidem unum sentimus. dum sentimus nosmetipsos, at quoniam humanum subjectum ex duabus constat naturis, et ad utramque simul, et ad alterutram seorsum advertere possumus. Quare hic sensus considerari a nobis potest, tum ex ea parte, qua refertur ad animum, tum ex ea, qua refertur ad corpus. Quia vero sentiendi vis proprie dicta in eo tantum, qui constat animo et corpore, sedem habere potest, atque in corporibus, corporeisque qualitatibus potissimum versatur, nos eundem sensum eatenus spectabimus, quatenus ex eo de nostro corpore certiores efficimur.

Sensus quo sentimus nostrum corpus

Inesse nobis sensum quemdam ingenitum, uniformem, perpetuum, quo corpus nostrum intime persentimus, dubitare nemo poterit, qui mentem tantisper applicare voluerit ad eas causas, ex quibus sensus ille proficiscitur. Primo enim

pertinet. Tertia definitio non videtur differre ab aristotelica, nisi quod praetermissa ratione, commemorat intellectum, atque est explicatior. Nam qui aristotelicam tuentur, docent, liberam voluntatem ex ratione veluti ex radice pullulare. Quum nobis, in praesenti, necessaria non sit plenior hominis notitia possumus eum considerare, ut compositum quoddam ex gemina substantia, altera spiritali, altera corporea, quae simul ita natura copulantur, ut unam efficiant personam; aut cum Tullio (l. 1. de leg. c. 7.) advertere „ Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo Deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis, particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia „

notum est, corpora omnia, quantumvis exigua, gravitate deorsum urgeri. Hinc porro fieri debet, ut singulae nostri corporis partes, eadem gravitatis vi, perpetuo solliciteutur. Quamobrem partes supra positae necessario premunt eas, quae positae sunt infra, atque ab iisdem, actione quadam aequali ac contraria, vicissim premuntur. Jam vero hujusmodi pressiones mutuae, inter singulas corporis nostri particulas, existere nequeunt, quin generalem quemdam excitent sensum, omnino similem illi, quem experimur, quum manui manum admovemus, quamquam nos hunc, utpote adventicium statim notamus, illum, utpote perpetuum minime advertimus. (3) Praeterea nullum est corpus, quod *calorico* penitus careat, quod sane de corporibus vita praedi-

(3) Duobus potissimum modis teste Rosmino (Nuovo Saggio sulla origine delle idee sez. 5. part. 5. c. 3.) nostrum nos corpus percipere consuevimus. Primo, sensu illo generali, qui ceterorum est fundamentum, secundo *sensatione* quavis, quae non est aliud quam quaedam ingeniti illius sensus *modificatio*. Atque hoc quidem modo, nimirum sensatione, non tantum percipimus nostrum corpus, sed et corpora externa, quae in nostrum impingunt. Notandum tamen diligenter est discrimen, quod existit inter perceptionem corporis nostri, et perceptionem corporum externorum. Quum corpus nostrum conjunctum sit animo, idoneum est ad sentiendum, scilicet ad experiendas sensationes ; quare percipitur a nobis, ut sentiens una cum animo. E contrario externa corpora quum ab animo nostro sejuncta penitus sint, percipiuntur quidem a nobis, ut apta ad excitandas sensationes, non autem, ut sentientia una cum nobis. Hinc porro fit ut nullo negotio nos corpus nostrum ab externis corporibus discernamus. Praeter duos modos praedictos, quibus nos corpus nostrum percipimus, atque ab aliis omnibus discernimus, est quoque alius tertius modus omnino similis illi, quo percipimus externa corpora. Nos enim possumus non modo externa corpora, sed nostrum ipsum corpus externis sensibus, visu praesertim et tactu attingere. Tum vero perceptio corporis nostri non differt a perceptione aliorum corporum. Nihilominus tum quoque plura nobis suppetunt subsidia, quibus corpus nostrum a ceteris discernamus. Nam primo, ut notavit Galluppius (Elementi di Filosofia. Ideol. c. 20. §. 180.) si dextera calescente tango frigescentem sinistram, percipio me sentire in utraque manu : scilicet sentio me calore affici in illa, frigore autem in hac. At si tangam exempli gratia globum ferreum, percipio quidem me sentire in manu, non autem in ipso globo. Praeterea quum volo brachium meum moveri, continuo id movetur : si autem vellem globum illum moveri, una id voluntate consequi nullo pacto possem. Denique possum ita recedere a globo ut eum amplius non videam ; fieri autem nequit ut. vel latum unguem, a meo recedam corpore. Ex his sponte adducor ad considerandum corpus meum ut partem meipsius, reliqua considero ut extranea. Ceterum potissima ratio discernendi corpus nostrum a corporibus externis, est ea, qua percipitur, ut sentiens una cum animo. Quod de nullo alio corpore dici potest. Et sane globus ferreus percipitur dumtaxat, ut excitans sensationem, non autem ut sentiens ; motus meae manus a me sentitur, non item sentitur motus globi ferrei ; denique dum a globo recedo, sentio corpus meum, non item sentio eum globum, a quo recedo.

tis dicendum in primis est; siquidem et ipsa animalis vita, sine certa quadam calorici copia, conservari nequit, et vitales actiones, cuiusmodi sunt respiratio ac nutritio, magnam calorici copiam necessario cient. Igitur necesse est, ut corpus nostrum, quamdiu vivit, non exiguam in se calorici vim habeat. Quae quidem calorici vis modo augetur, modo minuitur, sed nunquam tota deficit. Jam vero fieri nequit, ut caloricum, quaecumque demum sit ejus intensio, ubi viventi corpori admoveatur, nullum omnino cieat caloris sensum. Nos quidem tum solummodo ad eum advertere consuevimus, quum intensior fieret aut remissior, at sine dubio, tum quoque eundem experiebamur, quum in naturali ac consueto maneret statu. Et sane si possemus corpus nostrum, manente vita, quacumque calorici parte privare, tum ei caloricum paullatim restituere, ita ut id gradatim ascenderet ad supremum usque gradum, profecto nos singulos illos experiremur caloris sensus, qui singulis calorici gradibus responderent. At vero inter hos gradus reperitur et ille, quem habet caloricum, dum naturalem ac consuetum tuetur statum. Igitur et is a nobis persentitur, etsi ob assuetudinem minime advertitur. Denique nemo est qui nesciat, sanguinem in humano corpore perenni quodam circuitu revolvi. Etenim cum hominis cor alternis vicibus contrahatur ac dilatetur, in dilatatione quidem admittere, in contractione autem emittere sanguinem solet; qui subinde arterias ingressus ad extrema corporis membra diffunditur, atque hinc per venas revehitur illuc, unde discesserat. Quem cursum ut tandem conficiat, alias atque alias inire vias, interdum descendere, interdum, superato nativae gravitatis pondere, ascendere, modo in unum confluere locum, modo in diversas distrahi partes, multisque flexibus ac macandris discurrere cogitur. At vero quis credat perpetuum hunc sanguinis, in humano corpore, itum reditumque existere posse, quin ullus in animo excitetur sensus? Revera si forte sanguis terrore quodam subito retardetur ac quasi obrigescat, aut vehementiori quodam irae motu acceleretur ac ferveat, statim insueto languore, quo fibrae dissolvuntur aut frequientioribus, ac validioribus ictibus, quibus pectus concutitur, admonemur. Ergo sanguis tum quoque sui sensum ciebat, quum naturali ac consueta ratione decurreret. His accedunt *flluidum* illud *electricum* quo corpora, praesertim animalia, abundant, quodque in iis tam ingentem motum sensumque, sive quum egreditur, sive quum ingreditur, cie-

re solet; novae illae partium dissimilium conjunctiones, quae ob earum affinitatem identidem peraguntur, atque alia hujusmodi, quae absque aliquo sui sensu, in humano corpore fieri nullo pacto possunt. Ex his patet, plures esse in animo nostro affectiones, quae cum a conjuncto corpore unice proficiscantur, ad ejusdem existentiam testandam sunt, inprimis aptae. Ex particularibus hisce affectionibus, quaedam exoritur generalis affectio, qua corpus nostrum, eas videlicet corporis nostri partes, quae *sensitivae* dicuntur, quaeque nervis potissimum continentur, perpetuo sentimus, quamquam difficile admodum sit, eam ab affectionibus, quae externam habent originem discernere, ac seorsum notare. Tantum abest, ut ad singulas illas, ex quibus haec conflatur, mentem intendere possimus.

Sensationum proxima origo natura usus.

Hujusmodi sensus ceterarum, quas animus per corpus experitur, affectionum est fundamentum. Vidimus enim eum esse diffusum per omnes corporis nostri nervos. Porro nervi late per corpus distribuuntur, atque ad extimam ejus superficiem, in iis praesertim membris, quae vocantur organa sentiendi, extenduntur. Quamobrem fieri nequit, ut organa sentiendi ab externis causis aliquam subeant mutationem, quin sensus ille universalis, aliqua ratione, mutetur, atque, ut ajunt, modificetur. Haec nativi illius sensûs modificatio dicitur *sensatio*. Sensatio enascitur ex illa mutatione, quam corporum externorum appulsus in organa sentiendi inducere consuevit. Hinc nos in sensatione et mutationem illam sentimus, et corpus ipsum externum percipimus. Etenim sensu illo generali, qui ceterorum est fundamentum, nos sensitivas omnes corporis nostri partes, in naturali statu existentes apprehendere consuevimus. Quamobrem si forte aliqua earum mutet statum, necesse est, ut eam nos in novo existentem statu apprehendamus, per illum ipsum sensum, quo eandem prius apprehendebamus, quum statum consuetum nondum mutaverat. Igitur quoties pars aliqua sensitiva mutatur, toties nos eius mutationem, sensu illo generali atque ingenito, percipimus. Quemadmodum vero ille sensus, qui ceteris quodammodo substernitur, accedente animi advertentia, nos adducit ad cognitionem corporis nostri, ita sensationes aliae, quae in quibusdam illius sensûs modificationibus sitae sunt, ad cognoscenda externa corpora, nos adducere consueverunt. Nam sive instinctu naturae, quae ad id nos impellat, sive ex indole ipsarum sensationum, quae per se objecta externa percipiant, ac quasi

contineant, seu potius ex facili quodam rationis judicio, quod tacite efficimus; certum est, nos per sensationes, accedente animi advertentia, in exteriorum corporum, qualitatumque corporearum notitiam devenire. Homines enim passim agnoscunt plurimas a se distinctas *substantias* resistentes, extensas, finitas, motui obnoxias, quae aptae sint ad efficiendas in corpore nostro certas quasdam impressiones, atque ad excitandas in animo peculiares quasdam affectiones; cuiusmodi sunt sensationes lucis odoris saporis soni caloris, atque frigoris, quas experiri quidem possumus, non autem definire. Quod si quis unquam extitit, qui de *existentia* earum substantiarum serio dubitaverit, is a reliquis hominibus immodicus novitatis amator ac plane stultus merito est habitus.

Voluptas et dolor

Duae sunt animi nostri affectiones, natura prorsus, atque indole, inter se discrepantes, quae tum sensum illum generalem, tum sensationes alias fere omnes comitari solent. Nam, quum bona utimur valetudine, gratam quamdam affectionem persentimus, quae per sensitivas omnes nostri corporis partes aequabiliter diffunditur, quaeque appellatur *voluptas*. Quum vero male valemus, molestum quemdam ac generalem experimur sensum, qui dicitur *dolor*. Hunc nos facile advertimus, utpote insolitum ac naturae oppositum, ast voluptas illa, quae a corporis sanitate dimanat, plerumque nos praeterit, utpote consueta ac naturalis; quanti vero ea sit aestimanda, tum potissimum intelligimus, quum eadem corporis sanitate privamur. Eadem ratione, quum organa corporis nostri ab externis corporibus commoventur eo modo, qui sit iisdem accommodatus, nos una cum sensatione, voluptatem, quum vero commoventur modo contrario, una cum sensatione, dolorem percipimus. Dolor vividior est, ac diuturnior voluptate. Quod quidem satis patefacit, quam misera sit, in hac vita, hominum conditio. Porro cavendum est ne voluptatem sensilem cum laetitia, dolorem sensilem cum tristitia confundamus. Nam etsi voluptatem laetitia, dolorem tristitia excipere ac comitari soleat, tamen tum illae, tum hae animi nostri affectiones multum inter se discrepant; sensilis voluptas ac dolor cieri nequeunt, quin adsit aliquod corpus, quo sentiendi organa commoveantur; at vero laetitia ac tristitia, absente quovis objecto corporeo, una imaginatione aut mentis consideratione excitari possunt. Affectiones illae ad aliquam corporis nostri partem refe-

runtur, hisce nullus profecto adsignatur locus. Praeterea fieri nequit, ut dolor per se unquam placeat, contra interdum fit, ut tristitiam adamemus atque ultro foveamus Nihil est animo iucundius, quam voluptas, nihil molestius quam dolor. Hinc porro enascitur et vehemens illa propensio in voluptatem, et illa aeque vehemens aversatio a dolore, quas cuncti experimur. Ab hisce duabus affectionibus omnes ii motus animi, qui cupiditates appellantur, originem ducunt. Ex his, quae de vi sentiendi breviter disseruimus, quid ea sit, quamque habeat, in qua versetur, materiam, quantum morali philosopho satis est, dignoscere possumus.

ARTICULUS II.

De vi imaginandi
Quae tot tantaque hominibus emolumenta vel damna Parere consuevit

Imaginatio quid sit. In quibus versetur.

Quum externa, quibus instructi sumus, sentiendi organa ab externis corporibus commoventur, varias, ut vidimus, nos habere solemus sensationes. Iam vero alias quoque iis omnino similes sensationes habere nos possumus licet nullum adsit extra nos corpus, quo nostri corporis organa commoveantur. Id sua cuique testatur experientia. Nemo enim est, qui sibi animo interdum non exhibeat imaginem aut alicujus hominis, quo familiariter utitur, aut alicujus templi, quod saepius adire consuevit, aut alterius cujusvis rei, quam alias attente conspexit. Neque solum eas sensationes, quas visu, sed et eas, quas auditu aliisve tribus sensibus experti sumus, imitari, ac quodammodo reproducere possumus. Nam etsi facilius repraesentemus nobis colores, ac figuras earum rerum, quas olim vidimus tamen ipsos quoque sonos, odores, sapores ipsam quoque superficierum asperitatem aut laevitatem imaginamur, vel si procul absint ea, quae in animo nostro sensationes hujusmodi excitaverant. Etenim, ut notavit Stewartius « plures sunt, qui exercitatione atque assuetudine sibi comparant facultatem legendi cum delectatione musicas notas, quin tamen eas cantu exprimant. Et quod attinet ad rhythmum, atque ad accentus, quibus utitur poesis, omnes consentiunt, posse nos carminum harmonia delectari, quin tamen sive elata sive submissa voce articulemus verba,

quibus constant. In utroque exemplo nemo inficiari potest, voluptatem, quam capimus, repetendam esse a distincta quadam, ac phantastica sonorum *conceptione*, quos scriptis notis associare consuevimus (*). Et sane nonne passim homines, vel rudiores, qui scribendi ac legendi artem penitus ignorant, dum taciti cogitant, animo revolvunt voces quae ad ea, de quibus cogitant, indicanda sunt institutae. Haec de sensationibus, quas per visum experimur, aut per auditum. Quod autem attinet ad renovationem aliarum sensationum, voluptatisque ac doloris, qui sensationum comites esse solent, dubitari nequit, quin ea quoque fieri possit, commotis, ope phantasiae, earum sensationum organis, ea ratione, quae ad id requiritur, quamquam, ut verum fateamur, exemplis ad hoc comprobandum idoneis minime abundemus. Liceat nihilominus nobis hic illud afferre, quod Malebranchius testatur, se accepisse per epistolam ab homine sibi amicitia devincto. Est autem hujusmodi: » cum seni cuidam aegrotanti vena pedis a chirurgo aperiretur; puella familiae inservire solita aderat lucernamque manu tenebat. Quae quum primum aspexit heri sui pedi cuspidem infigi, ita est animo perculsa, ut in illa ipsa pedis sui parte, quam viderat hero incidi, tribus subinde aut quatuor diebus, dolorem adeo acerbum persenserit, ut toto illo tempore coacta sit lecto decumbere (**). Ea vis animi, qua sensationes praeteritas, absentibus earum objectis, revocamus, a Stewartio conceptio, ab aliis passim philosophis phantasia dicitur aut imaginatio.

Vis quae sensationes conjungit aut sejungit

Eorum, quae sensibus, olim percepimus, nullamque in nostris sentiendi organis impressionem faciunt, imagines nos non modo recudimus, sed et simul conjungimus, aut alias ab aliis sejungimus, amplificamus, attenuamus, ordinate interdum disponimus, interdum confuse permiscemus, aut alia quacumque ratione immutamus. Quamquam vero animus noster perpetuo versetur in iis rerum imaginibus, quas per externos sensus sibi comparavit, tamen quaedam seu fortuito, seu consulto nonnumquam componit, quae nullum sive inter opera naturae, sive inter artis opera exemplum habent. Horum nos aliqua possumus opere ipso perficere atque adamussim imitari, aliqua non possumus.

(*) Elements of the philosophy of human mind Part. II. Chap. III. Of conception.

(**) Recherche de la vérité Liv. II Ch. VII.

Huc pertinet illa quoque animi nostri actio, qua vanis interdum simulacris ac umbris soliditatem quamdam atque eminentiam affingimus, rebusque corporeis sensum rationemque tribuimus. Haec, atque alia huiusmodi, imaginationi adscribi a philosophis consueverunt. At vero quaeri potest utrum una eademque sit facultas, quae objectorum absentium imagines renovat, atque ea, quae easdem una componit, aut ab invicem separat, aliove modo transformat. Profecto si diversi actus diversas arguunt facultates, imaginum renovatio repeti nequit ab ipsa illa facultate, a qua repetitur earundem compositio. Etenim aliud est objecta absentia sibi animo repraesentare, suis coloribus suisque figuris insignita, aliud in eorum imagines quasi quoddam dominium exercere, ex iisque *prototypon* quoddam effingere, ad opus aliquod novum efficiendum, ac quasi creandum. Ceterum sive simplex, sive duplex sit ea vis, a qua hujusmodi actiones proficiscuntur, ea demum reducitur ad ipsum animum qui, cum unus sit ac simplex, plura, eaque inter se diversa praestare potest.

Quanam ratione imaginandi vis ad agendum inducatur

Imaginandi vis ad agendum movetur multiplici ex causa. Nam interdum a corpore, interdum ab animo incitamentum habet, tum ad renovandas imagines, ab objectis praesentibus olim excitatas, tum etiam ad easdem, insolita quadam ratione, componendas aut dividendas. Etenim ea magnam cum vi sentiendi similitudinem atque affinitatem praesefert; scilicet quemadmodum vis sentiendi in agendo pendet ab externo aliquo nostri corporis organo, ita vis imaginandi pendet ab organo interno, sive illud in cerebro, sive in *medulla*, ut ajunt, *spinali*, seu demum in quavis alia interiori parte, quae sensu praedita sit, cujusmodi sunt nervi, per quos organum internum cum externo communicat, reponendum esse videatur (4). Hinc au-

(4) Inter vim sentiendi et vim imaginandi, acceptam pro facultate renovandi sensationes olim habitas existitne aliquod discrimen? Reidius putat, perceptionem sensilem in eo differre ab imaginatione, quod illa semper, haec autem nunquam jungatur cum persuasione de existentia objecti, quo afficimur. Contra hanc sententiam ita fere disserit Stewartius: si discrimen *specificum*, quod inter duas hasce facultates intercedit, in eo positum esset, quod unam comitatur persuasio, aliam non, quo magis intensum esset imaginationis exercitium, magisque sejunctum ab exercitio alterius cujusvis facultatis, eo minus essemus propensi ad credendam existentiam objecti, quod animo nobis obversatur. Nam nos, quum uni dumtaxat facultati exercendae intendimus, leges, quae illam moderantur, et clarius dignoscimus, et facilius discernimus a legibus,

tem fieri debet, ut si quando organum illud corporeum, cui quodammodo alligata est imaginatio, impulsu alterius partis subtilioris aut crassioris, commoveatur, continuo existat in animo aliqua imago, siquidem animus ob arctam illam, quam habet cum corpore, conjunctionem, huic legi subjicitur, ut quoties sensitivae corporis partes commoventur, toties sensationem aliquam experiatur. Iam vero partium sensitivarum commotio nonnumquam initium habet in organo interno, nonnumquam in externo. Undecumque autem illa incipiat, eandem habet naturam, eandemque aptitudinem, ad excitandam sensationem: quae, si commotio initium habuit in organo interno, tribuitur facultati imaginandi, si vero initium habuit in organo externo, tribuitur facultati sentiendi. Praeterea quum commotio, quae originem habet internam, possit esse similis aut dissimilis commotioni, quae originem habuit externam, majoremque aut minorem habere intensionem, probe intelligimus, cur sensatio, quam produxit vis imaginandi nunc imitetur omni ex parte sensationem, quam produxerat vis sentiendi, nunc ab ea discrepet, plerumque remissior sit, interdum etiam intensior. Organum phantasiae inserviens non modo ab aliqua interna corporis parte, sed et ab ipso animo commoveri potest. Animus namque ut gran-

quae moderantur alias facultates. At vero experientia contrarium testatur. Etenim quo magis vivida est imaginatio, eo magis propensi nos sumus ad tribuendam existentiam iis rebus, in quibus illa versatur. Quod patet in somniantibus, immo etiam in iis, qui quamquam rident ac contemnunt fabulosa, quae narrantur, lemurum visa, non tamen audent, absque aliorum consortio, manere in tenebris. Quod ipsi Hobbesio saepius evenisse dicitur. Hosce homines meticulosos revera esse persuasos de existentia eorum, quae imaginatione effingunt, vel ex eo patet, quod omnino ita se gerunt, ac si vere crederent terriculamenta illa reipsa existere. Quod si ab imaginationis usu plerumque abesse videtur persuasio, id accidit, quia impressio, quam tum patitur animus cito pertransit, atque error, in quem incidere posset, cito corrigitur ab iis, quae nos circumstant, quaeque sensus nostros externos afficiunt, quo fit, ut decipi nequeamus. Itaque persuasio quaedam, non quidem permanens, sed praeterfluens ac perfunctoria, de existentia eorum, quae imaginamur, imaginationis usum comitari semper videtur. Ita Stewartius. Cui quidem favet experientia. Non est ergo illa persuasio, quae vim sentiendi reipsa distinguat a vi imaginandi. Quid igitur est? Nos arbitramur duas hasce facultates, natura ipsa intima, nequaquam differre. Nam utraque postulat subjectum, quod constet ex animo et corpore, utraque pendet ab organo quodam, corporeo, utraque versatur in iis, quae corporea sunt, aut saltem sub aliqua forma corporea, nobis exhibentur. Quamobrem alteram ab altera, intensione potissimum, differre putamus; scilicet, quae externis sensibus percipimus ea vividius, atque altius, quam quae imaginatione tantum apprehendimus, nos afficere ac percellere consueverunt.

diores et externas, ita minutiores et internas conjuncti corporis partes movere valet. Etsi enim ignorat modum, quo id praestat, tamen se id revera praestare, ubi paullulum advertat, cognoscit. Etenim primo cum externae ac grandiores corporis partes ab internis ac minutioribus pendeant, moveri nequeunt illae, quin una moveantur et istae. Praeterea notum est, posse animum huic potius, quam illi rei considerandae se se applicare, posse rei, quam sumpsit considerandam, diu vehementerque intendere. At vero intenta rei cujusvis consideratio, absque internarum, quibus caput constat, partium motu, esse nequit; siquidem ex ea, ubi diuturnior sit, aliquis defatigati capitis dolor necessario consequitur. In ipso autem imaginationis usu, quamvis animus iis legibus, quae idearum associationem moderantur, subjaceat, ejus tamen voluntas, atque adeo libertas multam habet partem. Etenim impellitur quidem animus interdum ad renovandas eas sensationes, quae aut ratione temporis ac loci, quo habitae olim sunt, aut ratione similitudinis, quam praeseferunt, nectuntur cum ea, quam in praesenti experitur, nihilominus ipse vel hanc sensationum necessariam renovationem contrahere aut protrahere, intendere aut remittere, aliove aliquo modo temperare pro lubitu consuevit. Quod autem attinet ad variam revocatarum imaginum compositionem aut divisionem, omnes intime persentimus eam plerumque a nobis pendere, atque in nostra sitam esse potestate. Constat igitur quod initio affirmavimus, scilicet imaginandi vim interdum a corpore, interdum vero ab animo, idque aut necessario, aut etiam libere ad agendum incitari.

Imaginationis rite adhibitae emolumenta.

Permulta vero sunt ac magna, quae a recto imaginationis usu proficiscuntur emolumenta. Nam primo artium mechanicarum ortus ac progressus imaginationi, magna ex parte, acceptus referri debet. Cum enim viderent homines varios usus, quibus inservire poterant res, quas natura suppeditat, quod animo conceperant, id opere perfecerunt, atque hac ratione infinitam propemodum mechanicarum artium varietatem produxerunt, ac quasi crearunt. De iis autem artibus, quae liberales dicuntur, quaeque in natura ipsa imitanda atque aemulanda totae sunt, satis est notare, eas totam illam, qua renident, pulcritudinem, totamque illam, qua pollent, vim, ad animos commovendos ac sibi conciliandos, ab imaginatione in primis accipere. Quid quod ipsae scientiae nobiliores, imaginatione prudenter temperata, mirum

in modum adjuvantur? Nam, quod attinet ad eas, quae corporum naturas et motus varios investigant ac perscrutantur, profecto quo distinctius corpora ipsa eorumque externas internasque partes omnes nobis animo repraesentabimus, eo facilius et proprietates, quibus praedita sunt, et leges, secundum quas moventur, intelligemus. Abstractae autem scientiae, quamquam intellectu potissimum nituntur, tamen imaginationis subsidium non recusant. Nam et *mathesis* notis quibusdam utitur ac figuris, quae ubi alte animo imprimantur, ad dignoscendas numerorum atque extensionis proprietates, plurimum conferunt; et *metaphysica* innumeras, quibus constat, veritates, ad quaedam summa capita reducit, earumque certos quosdam constituit ordines, atque, ut ajunt, systemata, quae ubi parce ac sapienter adhibeantur, mentis nostrae capacitatem ac comprehensionem non parum adjuvant. At vero ad hujusmodi systemata excogitanda multum facit imaginatio. Itaque imaginatione non modo artes tum mechanicae, tum liberales, sed et scientiae, vel abstractissimae, cientur ac promoventur. Jam vero ab artium scientiarumque cultura, ea, qua frui possumus, in hac vita, felicitas magna ex parte profluit.

Imaginationis effraenatae damna.

Quemadmodum imaginationis rectus usus ingentem utilitatem, ita abusus ingens hominibus affert damnum; effraena siquidem phantasia perpetuum pravis cupiditatibus pabulum suppeditat. Primo enim ea, quae cum adessent, atque in externos sensus impressionem efficerent, pravam excitarunt cupiditatem, per phantasiam vivacibus ornata coloribus animo repraesentantur, tum quoque, quum absunt, atque alte infiguntur. Hinc iis, qui vehementiori aliqua incenduntur cupiditate, continenter obversatur id, quod prosequuntur, aut aversantur, ita ut ab eodem mentem avertere propemodum nequeant. Praeterea notum est inter ea, in quibus cupiditates nostrae versari solent, nihil esse, quod sit perfectum, numerisque omnibus absolutum. Quare cum plura in unoquoque eorum existant, quae cupiditatem fovere, plura pariter sunt, quae eandem temperare possunt. Iam vero phantasia, ea, qua pollet vi, illa servat, ac sine fine auget, haec autem sine fine imminuit, atque omnino delet. Hinc si quid immodice amamus, in eo phantasia nobis patefacit, atque in immensum amplificat eas dumtaxat dotes, quae ad amorem conciliandum atque inflammandum sunt aptae. Postremo

cum res, quae omni materiae concretione carent, ad appetitum sentientem commovendum non sint per se idoneae, phantasia eas nobis exhibet sensili quadam ac nova indutas forma, aut saltem proponit adjuncta illa externis sensibus obnoxia, quae ad easdem utcumque pertinent. Ita qui nimio inanis gloriae desiderio trahitur, jam se praetereuntium digito commonstrari, insuetis affici honoribus, ac plausibus, et laudibus ad coelum usque extolli imaginatur, ac stulte in antecessum exultat. Ex his aliisque plurimis, quae facile notari queunt, effraenae imaginationis incommodis aperte videmus, quanto studio eam nos regere ac refraenare debeamus.

ARTICULUS III.

De intelligendi vi Ejusque a sentiendi, atque imaginandi viribus Discrimine.

Intelligendi vis quid sit. In quibus versetur. Quid sit veritas, ordo, pulcrum.

Intelligendi vis, idest intellectus est facultas cognoscendi veritatem, quae generatim dicitur id, quod est. At vero haec definitio fundamentum veritatis indicat potius, quam veritatem ipsam. Ipsa enim veritas in quadam *adaequatione* seu *conformitate* rei cujusvis, cum intellectu, et vicissim intellectûs ipsius, cum re quavis, est posita. Et sane veritas interdum intellectui, scilicet ejusdem actibus, interdum ipsis tribuitur rebus. Quum ea tribuitur intellectui, non est aliud, quam conformitas illa, quam habent ejus actus cum rebus, in quibus versantur. Hi namque tum veri censentur, quum rem attingunt eo modo, quo spectata ipsius tum intellectûs, tum rei natura, attingi potest. Quando autem veritas tribuitur rebus, ea non est aliud, quam conformitas, quam habent res cum intellectu, nimirum cum ideis illius intellectûs, a quo pendent. Etenim res, aut tanquam ab arte hominis, aut tanquam a natura, idest ab arte ipsius Dei prodeuntes considerantur. Primo modo ab humano, altero autem modo spectatae a divino pendent intellectu. Quocumque autem modo spectentur, eatenus dicuntur verae, quatenus dignoscuntur conformes illi intellectui, ad quem referuntur. In quo sane illud est advertendum, quod res possunt quidem ab exemplari, a quo pendent, dissentire, quatenus ab arte hominis proficiscuntur, non autem quatenus pro-

ficiscuntur ab arte ipsius Dei. Omnia enim ea, quae sunt vel esse possunt, necessario consentiunt, cum ideis illis *archetypis,* quae ab aeterno, absque ulla mutatione, existunt in mente divina. Itaque cum veritas, sive ea consideretur in actibus ipsius intellectûs, sive in ipsis rebus, posita sit in quadam conformitatis relatione, quae inter intellectum et rem, aut vicissim inter rem et intellectum intercedit, tum intellectus noster reipsa cognoscit veritatem, quum eam conformitatis relationem cognoscit. Atque hoc sane intellectus nostri est maxime proprium, ut non modo singulas, quae sunt, vel esse possunt, res rerumque naturas, seorsum percipiat, sed et multiplices, quibus res mutuo nectuntur, relationes, quantum patitur ejus naturalis conditio, detegat ac comprehendat. Incredibile autem est quam multis, quamque variis modis, res omnes ad invicem referantur; siquidem aliae ad alias referuntur, ut similes aut dissimiles, aliae ut aequales aut inaequales, quaedam ut magis minusve perfectae, quaedam ut productae vel productrices, nonnullae demum ut aptae ad alias consequendas. Nihilominus omnes omnium rerum relationes ad duo summa genera reducuntur, quorum alterum eas, quae in rerum quantitate, alterum eas, quae in earum qualitate ac perfectione fundamentum habent, complectitur. Quum relationes sint quidam nexus, quibus res rerumque ideae copulantur, perspicuum est nullam esse posse relationem, nisi duae saltem sint res, vel si una tantum est, nisi eadem duplici ratione spectetur. Iam vero interdum fit, ut una eademque relatio non tantum duas, sed multo plures inter se res nectat, ita ut per eam suus cuique assignetur locus. Tum vero enascitur ordo, qui non est aliud, quam quaedam series rerum, quas una eademque relatio inter se nectit, ac certa quadam ratione disponit. Rem declarabit exemplum. Si nobis animo proponimus duos illos numeros, qui in rerum enumeratione primi occurrunt (1. 2.), duas inter eos relationes existere videmus; nimirum videmus primum unitate ab altero superari, in eoque bis contineri. Iam vero prior illa relatio eam gignit numerorum progressionem, quam vocant *arithmeticam,* in qua scilicet numerus, qui praecedit, unitate superatur ab eo, qui proxime sequitur. Posterior autem relatio illam producit numerorum progressionem, quam appellant *geometricam*, in qua scilicet numerus, qui praecedit, bis continetur in eo, qui proxime

sequitur. In utraque elucet ordo; siquidem in utraque, terminorum dispositio, ex certa quadam ac communi relatione est definita. Advertendum tamen est ex gemina illa relatione, quae geminam progressionem progignit, dispositionem quidem, non autem numerum definiri terminorum. Utraque enim series protrahi sine fine potest. At saepe fit, ut una eademque relatio multas inter se res ita nectat, ut non modo earum dispositionem, sed etiam numerum definiat. Ita in domo, ex fine, qui in habitatione commoda est positus, non tantum collocatio, sed et numerus partium definitur. Quemadmodum ex relatione, quae multas invicem res conjungat, enascitur ordo, ita ex ordine originem habet pulcrum. Etenim pulcri forma in eo sita est quod varietas ad unitatem reducatur. At vero id praestat ordo. Nihilominus non quivis ordo, sed ille tantummodo pulcritudinem habere censetur, qui aptus est ad jucundam quamdam in animo nostro admirationem excitandam. Quod quidem sive ex peculiari quadam rerum inter se, aut etiam cum nobis convenientia, sive ex quadam formae elegantia ac coloris suavitate, quum agitur de pulcro illo, quod dicitur sensile, seu demum ex novitate, aut ex omnibus hisce causis simul junctis, aliisque similibus, repetendum esse videtur. Itaque haec sunt, in quibus potissime versatur ea, qua pollemus, intelligendi vis, verum, rerum naturae ac mutui respectus, ordo, pulcrum,

Quantum intelligendi vis differat a vi sentiendi, eique praestet.

Proprium intellectûs nostri munus, quod est cognoscere veritatem, satis evincit, quantum ipse antecellat sensum. Etenim sensus potest quidem intellectum ciere, ad inquirendum verum, ipsam autem veritatem attingere nequit. Si forte oculis obversentur hinc atque hinc arbores longo ordine dispositae, sensus eas nobis exhibet eo magis decrescentes, quo magis recedunt, quod est contrarium veritati, intellectus autem judicat easdem esse aequales, quod veritati est consentaneum. Itaque sensui res objiciuntur interdum aliter ac sunt. Sic remus aqua immersus, quantumvis attente inspiciatur, apparet fractus, quum sit integer. Contra quod proponitur intellectui, aut nullo modo percipitur, aut tale percipitur, quale illud revera est. Quare intellectus numquam cogitur ad proferendum judicium, quod sit contrarium veritati. Nos enim, quum judicando erramus, idcirco erramus, quia judicare volumus, cum judicium, ob evidentiae defectum, continere deberemus. Praeterea quae sensibus percipimus, diver-

sa nobis apparent, pro diversitate temporis ac loci, aliorumque adjunctorum, in quibus ea percipimus. Contra quae intellectu apprehendimus, dummodo a pravis cupiditatibus, atque ab imaginatione nos decipi nequaquam sinamus, eadem semper videntur. Quod quidem patet praesertim in iis veritatibus, quae inordinatis animi nostri propensionibus minime adversantur, cujusmodi sunt veritates, quae ad mathesim pertinent, quae, quantumvis mutentur adjuncta, in quibus reperimur, eaedem semper menti nostrae affulgent. Postremo quae sensibus sunt obnoxia, quo magis sensilia fiunt, eo minus accommodata iisdem deprehenduntur. Impressioni enim, quam externa corpora efficiunt in corpus nostrum, certi quidam fines sunt praestituti, qui praeteriri nequeunt, quin ipsa sentiendi organa laedantur, atque adeo corrumpantur. Hinc lux immodica, cujusmodi est ea, qua fulget sol meridianus, oculos perstringit, atque ubi diuturnior sit, prorsus obcaecat. Hinc pariter immodicus fragor, cujusmodi est ille qui ex tormenti bellici explosione proficiscitur, aures vehementer percellit, atque ubi saepius iteretur, disrumpit omnino ac dilacerat. Contra veritas, quae proprium est intellectûs nostri objectum, quantumvis sublimis sit ac perspicua, intellectum mirifice delectat et roborat, atque ad alia plura atque abstrusiora percipienda idoneum facit. Fieri quidem potest, ut veri inquisitio laboriosa sit, atque ingrata, at contemplatio facilis per se est, ac perjucunda. Ex his evincitur, ut jampridem notavit Aristoteles, intellectum minime recensendum esse inter eas facultates, quae organis quibusdam corporeis sunt quodammodo alligatae. Nam quia vis sentiendi a corporeis quibusdam organis in agendo pendet, idcirco neque semper res percipere, prout sunt, neque earum impressioni, ubi ea modum praetergrediatur, resistere potest. Quare, cum intellectus hisce incommodis non sit obnoxius, eum tum agendi ratione, tum natura penitus a sensu differre, eidemque infinite propemodum praestare, existimandum est.

Quantum pariter inter vim intelligendi et vim imaginandi discrimen intercedat.

Ab intellectu non minus discrepat imaginatio, quam sensus. Cum enim vis imaginandi sit quaedam sentiendi vis, necesse prorsus est, ut si a facultate intelligendi haec differt, differat pariter et illa (5). Et sane aliud est rem

(5) Ingens est teste Bossueto (Connaissance de Dieu et de soi même.) inter eos, qui phantasia, et eos qui intellectu praepollent, discrimen. Primi animo facile retinent, distincteque sibi repraesentant ea, quae sensibus objiciuntur; alteri melius discernunt verum a falso, rectumque de utroque judicium ferunt. Gemina illa hominum vis in eorum dictis, factisque se se ul-

imaginari, aliud intelligere. Qui rem aliquam imaginatur, eam sibi animo repraesentat , ut certis quibusdam praeditam qualitatibus , certa magnitudine , certoque colore; contra qui rem aliquam intelligit, eam mente concipit, ratione quadam generali, quae qualitates omnes, ad intimam rei naturam minime pertinentes praetergreditur, ac quodammodo transvolat. Ita qui triangulum imaginatur, is animo sibi proponit triangulum aliquod, quod definitam angulorum amplitudinem, definitamque laterum longitudinem habeat. Contra qui triangulum intelligit, in intima trianguli natura, mentis obtutum defigit, dignoscitque triangulum non esse aliud, quam spatium quodd*m planum tribus lineis conclusum Quare imago illa trianguli per phantasiam efficta uni dumtaxat triangulorum generi convenit; cum e contrario illa notio per vim intelligendi acquisita, cuilibet triangulorum generi accommodari possit, quaecumque demum sit angulorum amplitudo, laterumque longitudo. Praeterea intellectus latius patet, quam imaginatio. Nam imaginatio in iis tantummodo versatur, quae sensibus sunt obnoxia. Ea vero, quae a sensuum dominio se subtrahunt, attingere nequit, nisi iisdem tribuat sensilem aliquam formam, quae ab eorum natura est prorsus aliena. Quare per imaginationem non ipsae res incorporeae, sed sensiles illae formae, quae iisdem sunt attributae, potissimum attinguntur. At vero intellectus corporea pariter et incorporea dignoscere valet. Denique praecipuum, quod inter intellectum et imaginationem intercedit discrimen in eo positum est, quod intellectus percipit verum illudque a falso discernit; imaginatio autem, quae sensum sequitur, ipsam veritatem percipere nullo pacto potest.

Intelligendi sentiendi atque imagi-

Quamquam sentiendi atque imaginandi facultates a facultate intelligendi penitus discrepant, tamen illarum actio-

tro patefacit. Primi ea, quae sensibus perceperunt, vivacibus exornata coloribus proponere, atque invicem comparare; alteri omnia diligenter expendere, unum ex alio deducere, verbisque quam aptissimis uti, consueverunt. Illi fervidiores sunt, et cupiditatum imperio magis obnoxii, hi temperati magis ac comparati, ad rationis ductum sequendum. Qui phantasia praestant, promptiores sunt ad nova excogitanda, quibus, quod volunt, obtinere facile queant; qui intellectu praestant, melius norunt, quid consilii capiant, illique insistunt viae, quam primo inierunt. Hinc illi abundant subsidiis, et nihilominus saepe ad terminum, quem spectant, haud perveniunt; hi aptissima eligunt , et citius ac certius metam sibi praestitutam contingunt. Quamquam ii, qui praevalent intellectu, multum differant ab iis, qui praevalent imaginatione, tamen haec, ubi prudenter temperetur, magnum illi adjumentum afferre potest. Quamobrem si sapimus imaginationis usum cum usu intelligentiae conjungemus ita tamen, ut in hac conjunctione intelligendi vis semper praemineat.

nes cum hujus actionibus plerumque conjunguntur, ac veluti permiscentur. Quamobrem sedulo cavere debemus, ne quae ad intellectum pertinent, ea nos sensui aut imaginationi tribuamus. Ut hoc vitemus incommodum, necesse est iterum advertere, quod cognitio relationum, quibus res inter se nectuntur, convenientiae, quam aliae ad alias habent, ordinis, quo certa quadam ratione disponuntur, denique pulcritudinis qua renident, ad intellectum unice pertinet. Haec enim et incorporea sunt, et sine multiplici rerum collatione cognosci nequeunt; sensus autem corporea dumtaxat attingit, nullamque rerum, quas attingit comparationem instituere valet. Igitur si forte duas vel plures arbores, aut columnas videmus, simulque judicamus illas, aut has esse inter se aequales, hoc de corporum aequalitate judicium, non a sensu, sed ab intellectu dimanat. Nihilominus quoniam hujusmodi judicium sensatione nititur, eamque proxime sequitur, seu potius cum ea simul enascitur, nos illud sensibus tribuimus, ac passim dicimus, arborum aut columnarum aequalitatem ipsis percipi oculis. Eadem ratione si forte aedificium aliquod conspicimus, simulque decernimus, partium, quibus illud constat, convenientiam esse summam, ordinem perfectum, pulcritudinem singularem, decretum hujusmodi, non a sensibus, sed ab intellectu profertur. Etsi nos ob perpetuam sensationis et judicii conjunctionem, ita loquimur, ac si sensus non modo perciperent corpora, sed etiam de idonea corporum collocatione miraque pulcritudine judicarent.

nandi vires plerumque simul agunt. Earum actiones sedulo ab invicem discernendae

Fatendum tamen est, a nobis vix aliquid intelligi, absque sensuum atque imaginationis adjumento. Etenim ob eam partium, quibus constamus, concordiam atque harmoniam, quemadmodum nullus est in corpore motus, qui originem non habeat ab animo, ita pariter nulla est in animo cogitatio, quae ratione aliqua non pendeat a corpore. Primo enim de corporum existentia certiores nos efficimur per sensus. Nam nisi corporeis quibusdam organis instructi essemus in eorum, quae nos circumstant, corporum notitiam devenire numquam possemus. Praeterea quae ab omni materiae concretione vacua sunt, non solet animus cogitare, nisi ad id eum impulerint ea, quae sensibus objiciuntur. Hinc potissime ad divinam naturam contemplandam, incitamento nobis sunt illa Dei opera, quae oculis percipiuntur. Postremo cum vita nostra initium habuerit a meris sensationibus, absque ullo fere intelligentis facultatis usu, tantam ab infantia sentiendi atque imaginandi assuetudinem acquisivimus, ut

Intelligendi vis a sentiendi atque imaginandi viribus quantum adjuvari queat.

ab omni sensatione, sensilique imagine extricare nos penitus nequeamus. Quod quidem perpetua nobis constat experientia, cum nullam unquam cogitemus rem, quin imaginem ejus aliquam, aut saltem nomen animo revolvamus. An vero extiterit, aut extare unquam possit, in hac ipsa vita, purus aliquis facultatis intelligentis actus, qui a sensili quavis imagine secretus sit, id nobis incredibile nequaquam videtur, in iis praesertim mentibus, quae sublimioribus rerum abditissimarum contemplationibus assuetae inferiorem sensuum regionem transcendere consueverunt. Ceterum ad ostendendum, quantum a sensu atque ab imaginatione discrepet intellectus, post allata argumenta, minime necessarium nobis est, rem hanc definire.

CAPUT II.

DE GEMINA, QUA POLLEMUS, APPETENDI VI.

ARTICULUS I.

De appetitu generatim spectato.

Naturalis propensio ad sui conservationem perfectionemque. Appetitus animalis. Appetitus rationalis.

In tanta rerum, quae existunt, varietate, nulla est, cui non insit intima quaedam propensio, ab ipso indita naturae auctore, ad sui conservationem perfectionemque. Atque id sane vel ex eo constare potest, quod unaquaeque res, quamprimum est orta, aut conflata utcumque, continuo illud, cujus capax est, incrementum assequi nititur, obstantibusque omnibus, quantum potest, resistit. Praeter communem hanc naturae propensionem, in iis, quae vi percipiendi sunt praedita, cujusmodi sunt animantia, altior quaedam existit propensio, quae perceptionem consequitur. Id ipsa testatur experientia, et evincit ratio. Etenim animantia, cum percipiant plura sibi ut convenientia, plura vero ut repugnantia, fieri nequit, ut in illa non tendant, ab hisce non abhorreant. Est igitur in nobis altior quaedam propensio quae cognitionem consequitur, eique respondet. Hinc porro efficitur, eam propensionem in nobis, qui gemina cognoscendi facultate instructi sumus, geminam esse debere. Nam fieri nequit, ut propensio latius pateat, quam perceptio, ex qua nascitur. Quare propensio illa, quae nascitur ex perceptione propria facultatis sentientis, in corporeis dumtaxat, et sin-

gularibus necessario versatur. Contra, propensio illa, quae nascitur ex perceptione intelligentis facultatis propria, non tantum in corporeis et singularibus, sed etiam in incorporeis atque universalibus versari potest. Itaque gemina est in nobis propensio, altera, quae a sensu, altera, quae ab intellectu originem ducit. Illa *appetitus animalis*, haec *appetitus rationalis* appellatur (6).

Utriusque appetitûs objectum non aliud est quam bonum sive verum sive apparens

Appetitus, qui cognitionem consequitur, sive animalis sit, sive rationalis, necessario in bonum tendit. Etenim primo, propensio illa, quae naturam consequitur, cum data sit, ad rei, in qua inest, conservationem perfectionemque, in bonum perpetuo tendit. Ergo et illa, quae cognitionem consequitur, in bonum tendat oportet; siquidem et haec ab eodem naturae auctore remote proficiscitur, etsi a cognitione proxime proficiscatur ac dirigatur. Secundo, appetitus in id inclinatur, ex quo sperat, se quietem tandem aliquando consecuturum. At vero nemo sperat, se quietem consecuturum in eo, quod malum est, aut certe malum esse videtur. Tertio, inductione idem evincitur. Nam quod attinet ad appetitum animalem, is quamquam subest cognitioni, tamen operatur, natura impellente, quae cum provida sit, fieri nequit, ut in malum impellat. Quod autem attinet ad appetitum rationalem, hujus proprium est tendere in bonum generatim spectatum. Quod si forte interdum propendeat in malum, id ac-

(6) Antiqua est sententia, quae contendit appetitum animalem constare duabus viribus reipsa distinctis, quarum altera prosequatur bonum, altera removeat ea, quae boni assecutioni vel conservationi adversantur. Illa *concupiscens* haec dicta est *irascens*. At vero nihil hic est, quod ad vires multiplicandas nos cogat; siquidem una eademque vis utrumque praestat. Et sane appetitus, sive desiderio, sive ira incendatur, perpetuo bonum spectat. Nam in iis ipsis repellendis, quae boni assecutioni, vel conservationi obstant, non aliud spectat, quam ipsius boni assecutionem. Ergo unum idemque est appetitûs concupiscentis, atque irascentis objectum. Unum autem objectum unam dumtaxat postulat vim. Igitur una eademque est vis concupiscens, atque irascens. Quod autem dicunt, appetitum irascentem appetitui concupiscenti saepius adversari, id quidem non virium, sed actuum tantummodo diversitatem arguit. Nam quando unius ejusdemque facultatis multiplices ac diversi sunt actus, tum frequens inter eos conflictus oriatur necesse est; tum siquidem accidit non raro, ut unus actus alterum retardet, aut etiam abrumpat, atque omnino destruat. Hinc amor, quo rem aliquam prosequimur, non modo per odium ejusdem rei, sed etiam per amorem alterius, si vehementior sit, extingui, aut certe imminui solet. Ita desiderium unius rei, desiderio alterius ardentiore obtunditur. Atqui amor et desiderium, omnibus consentientibus, pertinent ad concupiscentem appetitum. Igitur actionum oppositio facultatum diversitatem nequaquam evincit.

cidit ex eo, quod intellectus, errore deceptus, malo rationem boni attribuit. Denique experientia constat, et a nobis in quavis actione aliquam boni rationem perpetuo spectari, et ab improbis ipsis hominibus, nonnisi ad bonum aliquod adipiscendum, mala patrari. Igitur appetitus qui cognitionem consequitur, in bonum dumtaxat, sive universale, sive singulare tendere valet. Hic tamen est advertendum, quod cum quaevis propensio sequatur ex aliqua natura, inter caecam illam propensionem, quae rebus omnibus communis est, et appetitum, qui cognitioni subest, hoc intercedit discrimen, quod illa sequitur ex natura, quae reipsa existit, hic vero ex natura, quae sensibus vel intellectu apprehenditnr. Hinc autem fit, ut naturalis propensio semper tendat in id, quod reipsa est bonum, at appetitus perceptioni subjectus in id propendet, quod ut bonum apprehenditur, sive tale sit, sive non. Quare appetitus, saltem rationalis, non tantum in iis, quae vere bona sunt, sed et in iis, quae boni speciem dumtaxat praeseferunt, versari potest.

Appetitus videtur interdum in malum tendere.

At vero quaedam sunt, quae huic doctrinae, quam ratio probat, et experientia confirmat, adversari videntur. Nam primo appetitus ferri potest in ipsum malum. Et sane ad appetitum animalem, odium pertinet, et desiderium, ad appetitum vero rationalem, pertinet electio; jam vero objectum proprium odii est malum. Qui autem alterum odio prosequitur is eidem cupit malum, ut malum. Fieri demum potest, ut quis, ad suae libertatis periculum faciendum, malum pariter, ut malum, eligat atque amplectatur. Praeterea certum est, ab appetitu saltem rationali interdum respui bonum oblatum. At vero idem plane est bonum oblatum respuere, ac malum ipsum diligere. Postremo, potest homo, et quidem appetitu efficaci, expetere se non esse, quod aperte patet in iis, qui se se violenter interficiunt, praesertim si negent alteram vitam, ut saepe accidit. Atqui in hoc nulla profecto boni ratio reperitur Nam qui non est, nullius boni est capax; siquidem prius est esse, quam bono aliquo delectari. Igitur non modo in bonum, sed etiam in malum, quoad ipsam mali rationem spectatum, ferri appetitus potest.

Quum id appetimus, quod est malum illud spectamus, ut bonum

Haec, atque alia hujusmodi, quae objici possent, a sententia, quam superius statuimus, nos minime dimovent. Primo enim advertimus, appetitum aliter in bono, aliter plane in malo versari. Nam in bono ita versatur, ut illud ada-

met ac quaerat, in malo autem ita, ut illud aversetur ac rejiciat. Hic autem actus, quo appetitus odio habet malum, radicem habet in eo, quo amat bonum, ex eoque pullulat; siquidem nos ideo malum odio habemus, quia illud contrarium est bono, quod amore prosequimur. Quare primus ac proprius appetentis facultatis actus est amor, ac propterea proprium ejus objectum est bonum. Et sane, cum quaevis facultas, praesertim appetens, in suum tendat objectum, ut cum eo se se utcumque conjungat, absurdum est affirmare, proprium ipsius appetitûs objectum esse ipsum malum, quod is totis a se viribus repellere conatur. Quod vero additur, inimicum inimico malum cupere, id verum est, quia scilicet inimicus, aut in ipso malo quod cupit, aut certe in actu, quo malum alteri cupit, aliquam boni rationem reperit ac contemplatur. Quamobrem objectum, in quo proxime versatur ejus desiderium, non est aliud, quam bonum. Fieri autem nequit, ut voluntas, quantumvis libera, malum eligat, ut tale; siquidem ea, ut id praestare posset, limites objecti sui, quod est bonum generatim spectatum, praetergredi deberet. Quod quidem nulla unquam facultas praestitit. Accedit, in eo, quod objicitur, quamdam esse pugnam. Nam cum ipsum libertatis experimentum sit quoddam bonum, quidquid ad experiendam libertatem eligitur, semper eligitur ex aliqua boni ratione. Praeterea negamus, idem esse bonum oblatum respuere, ac malum, ut malum, diligere. Nos enim interdum bonum ideo respuimus, quia mali rationem aliquam in eo spectamus. Quare tum quoque, cum bonum rejicimus, in bono versamur. Contra si malum, ut malum, diligeremus, ex nulla boni ratione ad malum diligendum moveremur. Quare voluntas nostra in ipso malo consistere ac conquiescere deberet; quod ipsam voluntatis naturam destruit. Denique concedere possumus, quosdam esse, inter eos, qui violentas sibi manus inferunt, qui vellent, se non esse; at contendimus eos ipsos id velle ex aliqua boni ratione. Nimirum hujusmodi homines eatenus appetunt se non esse, quatenus id conducit, ad eam saltem beatitudinis partem obtinendam, quae in absoluta mali cujusvis carentia sita est; scilicet, cum duae sint beatitudinis partes, quarum altera in mali absentia, altera in boni assecutione consistit, hujusmodi homines ad tantam devenerunt miseriam, ut omnem tum boni assequendi, tum mali, quamdiu existunt, removendi spem amiserint. Quare ex ipso felicitatis desiderio, ad finem vitae, atque adeo exis-

tentiae ipsius appetendum, ac pro viribus procurandum, inducuntur. Quod siquis opponat, eos qui volunt se non esse, velle pariter se non esse beatos, reponimus, homines illos nequaquam velle se non esse absolute, sed catenus tantum velle se non esse, quatenus id confert, ad vitandum illum extremae calamitatis statum, quem nullo alio modo, quam per mortem, si fieri potest, omnimodam, vitare se posse arbitrantur. Hinc minime appetunt se non esse beatos; sed cum desperent se posse unquam ad felicitatem pervenire, malunt non esse, quam esse infelices, idque majus malum putant, quam illud. Itaque appetitus, qui cognitioni subjicitur, tum quoque in bonum tendit, quum tendit in id, quod est malum.

ARTICULUS II.

De appetitu animali Variisque ab eo prodeuntibus Humanis affectibus.

Quid proprie sit appetitus animalis. Quid sit affectus.

Facultatis appetentis naturam, quantum institutoris moralis munus postulat, explicare volentes, a genere ad species descendimus, ac primo animalem appetitum considerandum suscipimus. Animalis appetitus est ea facultatis appetentis pars, quae in bono malove illo versatur, quod sensibus percipitur. Hinc autem fit, ut et imaginationi subjiciatur, et a corpore magna ex parte pendeat. Eum imaginationi subesse, ex eo patet, quod nisi bonum malumve sensibus perceptum, imaginatione concipiatur, animalis appetitus non commovetur. Eum vero pendere in primis a corpore inde constat, quod ejus actus cum internis, atque interdum etiam cum externis quibusdam corporis nostri motibus necessario conjungantur. Atque hi quidem sentientis appetitûs actus sunt illi animi nostri motus,« quos, teste Augustino, graeci πάθη appellant, ex latinis quidam, ut Cicero, perturbationes dixerunt, alii affectiones, alii affectus, alii expressius *passiones* vocaverunt (*) « . Itaque affectus non est aliud, quam actus sentientis appetitûs, qui phantasticam boni vel mali, veri aut apparentis, repraesentationem consequitur, quique cum insuetis quibusdam corporis nostri motibus necessario conjun-

(*) De Civ. D. l. 9. c. 4.

gitur. Affectum dicimus sentientis appetitûs actum, ut eum ab actu voluntatis discernamus. Etsi enim sentientis appetitûs actui respondet actus voluntatis plane similis, tamen alterum ab altero penitus differre, vel ex eo colligitur, quod appetitus sentiens animantibus dumtaxat, voluntas vero spiritalibus quoque atque omnino simplicibus naturis, cujusmodi est Deus, convenire potest. Affectus phantasiam consequitur. Cum enim phantasiae proprium sit, boni malique sensibus percepti imagines atque impressiones recudere ac renovare, perspicuum est eam, ad appetitum sentientem commovendum atque inflammandum, esse maxime idoneam. Neque vero est necessarium, ut bonum malumve, per phantasiam appetitui propositum, solidum sit, ac verum, sed satis est, ut aliquam boni malive speciem praeseferat. Animalis namque appetitus, cum sit per se caecus, ducem sequitur imaginationem. Iam vero ad rationem, non autem ad imaginationem, pertinet de rerum veritate judicium ferre. Cum autem appetitus sentiens, utpote proprius naturarum animantium, organo cuidam corporeo sit quodammodo alligatus, fieri nequit, ut vel minimum commoveatur, quin motum aliquem in corpore ipso efficiat. At quum ei bonum malumve, quod sensus perceperunt, novis ornatum coloribus, per imaginationem iterum objicitur, tanto impetu in illud tendit, atque ab hoc abhorret, ut corpus validioribus quibusdam motibus intime quatiat, signisque insuetis, praesertim in oculis vultuque toto externe distinguat.

Ampla quaedam atque ingeniosa humanorum affectuum partitio.

Infinita propemodum est affectuum multitudo ac varietas. Affectus enim tam multi variique sunt, quam multae variaeque sunt res, quae sub specie boni aut mali animo nobis objiciuntur; quam multi variique sunt modi, quibus illae, sive aliae ab aliis sejunctae, sive aliae cum aliis conjunctae, apprehendi per phantasiam possunt; denique quam multae ac variae sunt animorum ac corporum constitutiones. In tanta humanorum affectuum varietate ac multitudine consideranda, ne sine lege animus noster divagaretur, eos ad quaedam summa capita revocare, atque in certos quosdam ordines distribuere conati sunt philosophi. Longum est ac minime necessarium afferre atque explanare omnes ab iisdem excogitatas affectuum partitiones. Quae a Cartesio est proposita, ea nobis ingeniosa, atque ad affectuum praecipuorum ortum ac progressum explicandum in primis accommodata videtur. Hac autem ratione humanos affectus evolvit ac distribuit Cartesius. Quamprimum, inquit, nobis

insolitum quidpiam ac novum occurrit, statim eo percellimur illudque admiramur. Quare affectus omnium primus videtur esse admiratio (7). Admirationi adjungitur aestimatio aut contemptus, prout id, quod admiramur, magnum aut parvum esse deprehendimus. Hoc modo aestimare vel contemnere quoque possumus nosmetipsos; ex quo magnanimitatis et superbiae, vel demissionis et abjectionis affectiones profluunt. Res vero illas, quas aestimamus aut contemnimus, si apprehendimus, ut causas liberas, atque idoneas ad bonum malumve afferendum, ex aestimatione nascitur veneratio, ex contemptu *despectus*. Atque hi quidem affectus omnes oriri in nobis possunt, proposita re aliqua inusitata, antequam eandem ad nos comparemus, ac dignoscamus, conveniatne illa nobis an repugnet Eam nos, si ut convenientem ac bonam imagi-

(7) Admiratio non tam affectus, quam quidam ad varios affectus, ingressus esse videtur. Ea vero a quibusdam definitur, imaginatio rei cujuspiam, in qua mens propterea defixa manet, quod haec singularis imaginatio, nullum cum reliquis nexum habeat. Haec definitio non satis explicat admirationis naturam. Nam admirari possumus non modo rem aliquam, quae ab aliis omnino sejuncta apprehendatur, sed ipsum mutuum rerum respectum ac nexum, quem antea minime dignoscebamus, aut etiam longam ac perpetuam quamdam idearum ac judiciorum seriem deductam ex aliquo principio, in quo eam contineri prius ignorabamus. Quamobrem admiratio alicujus rei, tanto magis augeri potest, quanto res ea cum pluribus aliis connexa deprehenditur. Nihil enim est ordine ac multiplici rerum inter se nexu admirabilius. Itaque melius a Cartesio admiratio dicitur: animi subita occupatio, qua defigimur in iis considerandis, quae rara ac nova nobis videntur. Appellari quoque potest: repentina commotio animi, novitate atque insolentia rei cujuspiam perculsi, atque in ea contemplanda attentissime occupati. Atque hinc est, quod mens in re, quam miratur, defixa haerens, alia omnia, quae nihil ad id conferre putat, animadvertere negligit, easque solas admittit ideas, ad quas idea praesens aliquem habet respectum. Inter multa, quae rectus admirationis usus affert emolumenta, duo sunt praecipua. Primum est quod scientiam pariat. Admiratio enim, cum ab ignorantia proficiscatur, sciendi excitat desiderium; ex quo provenit investigatio: atque hinc demum cognitio ac scientia existit. Alterum est, quod admiratio memoriam valde adjuvet ac corroboret. Auget enim ac sustinet mentis contentionem; quo fit, ut penitus inspiciantur, atque altius animo infigantur ea, quae vel occulta ignorarentur, vel inobservata praeterirentur, vel leviter animadversa cito e memoria exciderent. Quamquam vero admiratio magnam afferat utilitatem, tamen ejus usus temperari debet. Qui enim nimia novitatis dulcedine capti, nova semper, quae admirentur, inquirunt, ii in extimo rerum cortice haerere solent: quo fit, ut ad eas intimius perspiciendas numquam perveniant. Nimirum in ipsa admiratione perperam consistunt, ac scientiam, ad quam admiratio aditus quidam est, minime consequuntur. Hinc tamen nemo inferat, admirationem ex hominum animis radicitus evellendam esse. Quemadmodum enim levioris animi signum est omnia temere admirari, ita mentis stupidae indicium censeri debet, nihil omnino, quod admirationem moveat, usquam reperire.

natione concipimus, amore, si ut repugnantem ac malam, odio prosequimur. Ex eadem boni malive apprehensione reliqui proveniunt affectus. Nam quando bonum aut malum ad futurum pertinet, si boni acquisitio, malive fuga consideratur ut *possibilis*, emergit cupiditas. Porro in bono, quod cupimus, facilitatem aut difficultatem ejusdem obtinendi possumus contemplari. Tum vero facilitatis contemplatio excitat spem; contemplatio autem difficultatis timorem commovet, cujus species quaedam est zelotypia. Summa vero spes transit in securitatem seu fiduciam, quemadmodum timor summus in desperationem vertitur. Sperare autem possumus aut metuere, licet boni assecutio, aut mali depulsio a nobis non pendeat. Quod si a nobis pendeat, gemina subesse potest difficultas, alia in *electione mediorum*, alia in *exequutione*, primam consequitur animi fluctuatio, alteram aggreditur animositas vel audacia, cujus aemulatio species quaedam est. Animositati pusillanimitas, audaciae terror ac consternatio opponitur. Demum si quis, animi fluctuatione nondum sedata, exercre actionem velit, is quamdam patitur anxietatem, quae *synderesis* a Cartesio appellatur. Atque hae quidem a cupiditate profectae affectiones omnes futurum spectant, excepta synderesi, quae id, quod adest, aut etiam id, quod jam praeteriit, respicere videtur. Porro quod attinet ad id, quod adest, boni praesentis apprehensio gaudium, mali, tristitiam ingenerat, si tamen bonum malumque ad nosmetipsos referatur. Sin autem proponitur animo bonum aut malum aliorum, eos dignos vel indignos existimare possumus. Ex consideratione tum boni tum mali, quo alium dignum existimamus, quoniam placet res evenire, ut decet, quaedam oritur laetitia, hoc discrimine, quod laetitiam ex bono alterius conceptam gratulatio, conceptam ex malo irrisio comitatur. Contra, ex intuitu boni, quo alium arbitramur indignum existit invidia, ex intuitu mali, quo pariter indignum alium putamus, oritur commiseratio. Possumus quoque causam ipsam boni ac mali praesentis aeque ac praeteriti intueri. Bonum cujus nosmetipsos auctores dignoscimus, facit ut animus in se acquiescat, affectione omnium suavissima, quae *acquiescentia* dici potest. At malum, quod a nobis provenire deprehendimus, gignit poenitentiam, quae affectio est omnium amarissima. Bonum vero ab alio allatum aliis, qui putentur digni, efficit ut auctorem boni favore prosequamur; allatum nobis excitat praeterea gratum animi sensum; malum autem ab alio illatum aliis, qui putentur indigni, efficit ut in

mali auctorem indignemur, illatum nobis, ut irascamur (8). Praeterea bonum aut malum, sive adsit, sive praeterierit, referri potest ad notitiam ac opinionem, quam de ipso habent homines; tum vero ex consideratione boni, gloriatio, ex consideratione mali, pudor proficiscitur. Potest insuper ipsa boni malive permansio spectari, et boni quidem permansio creat satietatem sive fastidium, cum permansio mali tristitiam imminuat. Potest denique utriusque cessatio respici, tunc autem ex bono amisso desiderium, idest cordolium, quod ad tristitiam, ex malo sublato hilaritas, quod ad laetitiam pertinet, excitatur.

Affectus omnes ad amorem revocantur.

Ex hac humanorum affectuum partitione a Cartesio proposita aperte patet, affectus quidem compositos plurimos, simplices autem ac primigenios sex tantum esse, videlicet admirationem, amorem, odium, cupiditatem, tristitiam, ac laetitiam; quamquam uti notavimus, fatendum quoque est, admirationem aditum potius esse ad affectus, quam

(8) Aristoteles (Rhet. l. 2. c. 9.) Opponitur, ait, ei quod *misereri* dicitur, id maxime, quod *indignari* vocant. Nam dolori propter indignas res adversas ex adverso quodammodo situs est dolor propter indignas res secundas: ἀντίκειται τῶ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὁ καλῶσι νεμεσᾶν· Τῶ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις, ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινὰ τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις ευπραγίαις. Quam sententiam secutus Horatius, vides ne, inquit (Epod. 4.) in Menam, qui multa superbus pecunia incedebat.

Vides ne, sacram metiente te viam
Cum bis ter ulnarum toga
Ut ora vertat huc et huc euntium
Liberrima indignatio?

Itaque ab aliquibus, indignationis nomine, indicatur dolor perceptus ob res secundas, bonaque alterius, qui ea felicitate putatur indignus. Alii contra docent, indignationem excitari ex malo, quod illatum sit alteri immerenti. Malum, inquit Cartesius, ab aliis profectum, si non redundat in nosmetipsos indignationem parit, si autem nos impetit, iram movet. Sunt qui dicunt indignationem esse iram ex injusta alterius laesione ortam. Alii eam vocant odium conceptum in eum, qui male alteri fecerit. Denique non desunt, qui censeant, indignationem oriri ex injuria nobis illata, quam quidem aegre ferimus, ulcisci tamen nolumus. In qua sententia, indignatio differt ab ira ex eo tantum, quod ira semper conjungitur cum appetitu ultionis, indignatio numquam. Haec de indignatione opinionum discrepantia est potius in verbis, quam in ipsa re. Nam cum plures sint animi motus, quam nomina ad eos indicandos instituta, saepe fit ut ii, qui non multum inter se distant eodem vocabulo designentur. Hinc nos dicimus indignari tum eum, qui de bono, tum eum, qui de malo, quod alteri immerenti advenit, dolorem capit. Immerentes autem dicimus non tam reipsa, quam opinione et affectione aliorum. Nam si quis aliquem amat, eum quovis malo, si autem odio habet, eundem quovis bono indignum existimat.

verum affectum, utpote quae, nulla bonitatis aut malitiae habita ratione, unam in rebus novitatem contemplatur, odium vero cupiditatem tristitiam ac laetitiam ex uno amore dimanare. Nam odium, quo rem aliquam prosequimur, potissimum profluit ex amore, quo complectimur aliam rem. Non enim aliam ob causam odio habemus morbum, quam quod sanitatem diligimus. Ita non aliam ob causam hominem interdum aversamur, quam quod is impedit, quominus assequamur id, quod amamus. Quod autem attinet ad alios affectus, qui primigenii censentur ac simplices, ii pariter ad unum amorem facile revocantur; si quidem amor, teste Augustino, inhians habere, quod amatur, cupiditas est; idem habens, eoque fruens, laetitia est; fugiens, quod ei adversatur, timor est; idque cum acciderit, sentiens, tristitia est (*) (9).

(*) De civ. Dei l. 14. c. 7.

(9) Plato in Timaeo sex commemorat animi nostri affectus praecipuos hoc ordine; voluptatem primum et dolorem ponit, quos tanquam principia ceterorum esse vult; hisce adjungit metum et audaciam, demum addit, iram et spem; sed in Theaeteto, memoratis quinque externis sensibus, hos, inquit sub persona Socratis, consequuntur voluptates et dolores et cupiditates et formidines appellatae, atque aliae affectiones quarum innumerae carent nomine, permultae vero illud habent. Aristoteles (Ethic. l. 2. c 5.) undecim nominat affectiones, scilicet cupiditatem, iram, timorem, audaciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, aemulationem, misericordiam, et universim *affectiones* appellat eos omnes animi motus, quos consequitur voluptas aut dolor. Sed de numero atque ordine affectuum nihil certi videtur asserere, nam eos longe aliter recenset in libro Rhetoricorum secundo ubi etiam collocat, inter affectus, placabilitatem seu mansuetudinem, pudorem seu verecundiam, ac nemesim seu indignationem. Tullius (Tuscul. qq l. 4.) enucleatius de affectibus egit, sed tamen ad certum eos numerum non redegit. Stoicos enim sequutus prima perturbationum seu affectionum capita statuit quatuor, nimirum aegritudinem seu tristitiam, metum, laetitiam sive voluptatem, et libidinem sive cupiditatem. Ad aegritudinem vero revocandas esse ait, tanquam species subjectas invidentiam, aemulationem, obtrectationem, misericordiam, angorem, luctum, desperationem, et si qua sunt de genere eodem. Ad metum referri ait pigritiam, pudorem, terrorem et hujusmodi. Laetitiae sive voluptati vult subesse malevolentiam malo laetantem alieno, delectationem, jactationem et similia. Denique libidinis partes esse contendit, iram excandescentiam, odium, inimicitiam, discordiam, indigentiam, desiderium et cetera hujusmodi. Qui appetitum sentientem distinguunt in concupiscentem et irascentem, ii, duce d. Thoma, undecim statuunt affectus praecipuos sex in parte concupiscente, scilicet amorem et odium, desiderium et fugam, laetitiam et tristitiam; quinque autem in irascente, scilicet spem et desperationem, audaciam et timorem, denique iram. Hunc autem affectuum numerum ita nituntur evincere: quod attinet ad appetitum concupiscentem, is, inquiunt, habet pro objecto bonum vel malum sensile, nulla ratione habita difficultatis, quae potest esse in eo consequendo, vel in hoc fugiendo aut repellendo. Quare quum in hujus-

Humanorum affectuum multiplex causa.

Cum omnes affectus ex uno amore derivari queant, perspicuum est, eum ut ceterorum causam, ac quasi fontem spectari posse. At de multiplici humanorum affectuum causa, aliquid specialius innuere mens est. Descuretus in opere sane docto ac erudito, quod inscripsit cupiditatum medicinam, (*) praecipuas recenset, sciteque explanat humanorum affectuum causas, quarum aliae corpus, aliae animum proxime afficiunt. Inter eas, quae potissimum ad corpus pertinent, recensetur aetas; diversis siquidem aetatibus, diversi in homine dominantur affectus. Hinc videmus infantes ciborum, adolescentes aliarum ad corpus spectantium voluptatum, viros honorum, senes denique nummorum amore potissimum trahi. Deinde sexus. Hinc mares audaciae atque ambitioni, feminae timori ac commiserationi propensiores sunt. Praeterea parentes, qui vitam dederunt; nutrix, quae lac praebuit. Pueri namque a parentibus, naturali quadam haereditate accipiunt, a nutrice autem una cum lacte hauriunt certas quasdam inclinationes, ex quibus, ubi mature non compescantur, facile pullulant pravae cupiditates, cujusmodi sunt libido, invidia, ira effraenata, aliaeque his similes. His accedunt alimenta, quibus vescimur; humores, quibus corpus nostrum abundat; morbi, quibus obnoxii sumus. Haec enim cum ad bonam malamve corporis nostri constitutionem, plurimum conferant, ad jucundas molestasve animi affectiones ciendas, fovendasque, plurimum pariter conferant necesse est. Ipsa demum aeris temperies, caelique natura ac variae anni tempestates, quantum faciant ad laetitiam tristitiamve indu-

modi objecto ita versamur, ut ejus praesentiam aut absentiam minime spectemus, oritur amor erga bonum, odium erga malum; quum vero illud spectamus ut absens, oritur desiderium respectu boni, et fuga respectu mali, quum denique illud attingimus ut praesens gignitur laetitia de bono, et tristitia de malo. Quod autem attinet ad appetitum irascentem, is spectat bonum malumque sensile, ut arduum. Quamobrem quum in hujusmodi bono obtinendo versamur, aut imaginamur illud esse tale, ut obtineri possit, et enascitur spes, aut tale, ut obtineri nequeat et enascitur desperatio. Quum vero versamur in malo arduo repellendo vel declinando, aut opinamur illud esse tale, ut sine magna difficultate repelli queat, et existit audacia, aut tale, ut aegre admodum declinari possit, et existit timor. Si autem occupamur in malo arduo praesenti erumpit ira, idest vindictae appetitio, quae nullam affectionem ex adverso respondentem habet. Nam si qua foret hujusmodi affectio, ea versari deberet in bono praesenti sub ratione ardui considerato. Atqui hoc fieri nequit. Nam bonum, quod adest, rationem ardui ac difficilis nequaquam habet

(*) La Medecine des passions.

cendam, omnes quotidie experimur. Inter eas vero, quae animum in primis respiciunt, numeratur conditio, quam in societate sortiti sumus; moralis, qua informati sumus, educatio; morales, quas acquisivimus, *habitudines;* artes ac scientiae, quibus operam damus; amici, quibus familiariter utimur; hominum, quos convenimus, dignitas ac frequentia; exempla, quae ob oculos habemus; spectacula, quibus interesse solemus, vita solitaria ac tranquilla, cui forte dediti sumus; libri, quos legimus, praesertim si res ipsas, vivacibus pictas coloribus, oculis propemodum subjiciant; multiplices politici regiminis formae, sub quibus vivimus; opiniones, quas de Deo rebusque divinis animo imbibimus; denique, ut omnes humanorum affectuum causas simul complectamur, imaginatio, cui magis minusve indulgemus. Nam cum nihil sit, quod aeque nobis placeat ac voluptas, nihil quod aeque displiceat ac dolor, in id omne, quod, ad afferendam voluptatem, idoneum experimur aut imaginamur, vehementer propendemus, ab illo autem, quod, ad afferendum dolorem, experientia aut imaginatione ducti, aptum opinamur, vehementer abhorremus; ex qua propensione duplici, erumpunt omnes illi animi, corporisque in bonum malumve motus, quibus tantopere jactamur, atque huc illuc distrahimur. Istae sunt praecipuae nostrarum cupiditatum causae, quae cum, agendo, conjungantur ac permisceantur, aliam induunt naturam, atque alia causarum genera perpetuo producunt.

Quaenam ex affectibus bene vel male temperatis bona vel mala proficiscantur.

Hominis affectus ex intima ejus natura proficiscuntur. Sunt enim actus sentientis appetitûs, qui inter naturales hominis vires merito recensetur. Hinc autem est, quod affectus, ubi rite temperentur, ingentem homini afferunt utilitatem. Primo enim ad vitam animalem conservandam ac juvandam maxime conducunt. Cujusvis namque affectûs illud est proprium, ut corpus animumque accommodet, ad id obtinendum, quod prodest, atque ad id repellendum aut fugiendum, quod nocet. Ita cupiditas animo acumen quoddam, ad inveniendum, corpori autem dexteritatem quamdam tribuit, ad arripiendum id, quo indigemus; ira corpori robur addit, ad repellendam injuriam, facitque ut animus cogitet ac velit injuriam repellere; timor pedibus velocitatem ac quasi alas adjungit, ad declinandum periculum, facitque ut animus cogitet ac velit periculum declinare. Praeterea tanta est inter quosdam affectus, et quasdam virtutes similitudo atque affinitas, ut hae per

illos mirum in modum adjuventur ac promoveantur. Ita per metum prudentia, per iram justitia promovetur; audacia sustinet fortitudinem, pudor tuetur continentiam, commiseratio excitat liberalitatem, tristitia rerum inanium atque fluxarum contemptum fovet. Haec sunt praecipua, quae ab affectibus rite temperatis in homines proveniunt emolumenta. Ceterum iidem affectus, ubi licentius crescere ac luxuriari permittantur, non minora important damna. Quae quidem, cum nota nimis sint, non sunt a nobis singillatim enumeranda. Satis est, ut hic advertamus, quod frequentius evenire solet, scilicet, per immodicos affectus, rationis judicium valde perverti. Nam quicumque vehementiori aliquo animi motu jactatur, is in judicando, non veritatis, sed inclinationis, quantumvis pravae, normam sequitur. Ita qui nimium irascitur facile credit multas sibi, easque optimas irascendi causas suppetere; quare, in vindictam sumendam, toto pectore incumbit. Perturbato autem rationis judicio, nemo non videt, quanta in omnes, quae inde oriuntur actiones, totamque vitam perturbatio consequi debeat.

Humanorum affectuum signa. Risus fletus.

Inter ea, quae ab affectibus prodeunt, ultimo recensentur signa illa, quibus affectus ultro innotescere solent. Id autem provenit ex nexu, quo internae corporis nostri partes cum externis partibus copulantur. Hinc enim efficitur, ut illae moveri ac mutari nequeant, quin hae pariter moveantur ac mutentur. Ita in ira, quum sanguis ad extimas partes accedat, rubore, in metu, quum sanguis ab extimis recedat partibus, pallore vultus suffunditur. Quae quidem externa affectuum indicia, non sine magna providentia ac sapientia divinitûs sunt instituta. Nam cum quidam hominis affectus per se tendant ad inferendum damnum, cujusmodi est ira, alii vero per se tendant, ad obtinendam aliorum hominum, qua indigent, opem, naturae auctor voluit, utrosque aperte patere, ut scilicet homines, et a malo, quod imminet, cavere, et bonum, quo carent, comparare sibi facile possent. Inter varia humanorum affectuum signa, duo sunt maxime nota et naturalia, risus et fletus, quorum naturam atque usum paucis explicabimus. Risus duplex est, alius plane corporeus, cujusmodi est ille, qui oritur ex titillatione, alius partim corporeus, partim spiritalis, cujusmodi est ille, qui oritur ex animi jucunditate. De hoc postremo nos hic agimus. Non omnes philosophi consentiunt in definienda illa animi jucunditate, cujus in-

dicium est risus. Quidam contendunt eam esse laetitiam quamdam admiratione permixtam. Alii putant, admirationem, ad risum excitandum, nequaquam esse necessariam. Hinc etiam discrepant in materia ejusdem risûs statuenda. Nam quidam generatim docent, materiam risûs esse id omne, quod est jucundum. Alii praeter jucunditatem, postulant excellentiam quamdam, atque aptitudinem ad animum percellendum. Qui risum ex laeta admiratione nasci dicunt, postulant, in ejus materia, novitatem, ex qua cietur admiratio. Nonnulli volunt materiam risûs esse illud jucundum, quod est ludicrum ac facetum. Sunt qui hasce omnes conditiones simul requirunt. Aristoteles, cujus, hac in re, sententia est maxime celebris, ridiculum, ait, a turpi proficiscitur; ridiculum enim aliquo pacto peccatum est, et turpitudo sine dolore, minimeque noxia (*). Aristoteli magna ex parte consentit Tullius inquiens: haec ridentur vel sola vel maxime, quae notant et designant turpitudinem aliquam non turpiter (**). Nomine autem turpis indicatur id, quod aliquo pacto est inconveniens. Quod quidem multiplici ratione contingere potest. Nam interdum res est minus conveniens ex parte ejus, qui aliquid facit aut dicit; interdum ex parte ejus, in quem aliquid fit aut dicitur; nonnumquam ratione temporis aut loci, aut alterius cujusvis adjuncti. Risus autem oriri dicitur ex turpi, quod est sine dolore, quia turpe, quod dolorem infert, tristitiam potius movet ac fletum, quam laetitiam ac risum. Ad simul conciliandas varias hasce, de materia risûs, philosophorum sententias, advertendum est, tres in risu distingui posse gradus. Primus consistit in inchoato quodam risu, quem praeseferunt ii, qui ob occursum amici, ob laetum aliquem nuncium, vel ob aliam hujusmodi causam vultum serenant, ac *subrident*. Alius consistit in risu illo moderato, quo passim homines utuntur. Tertius est risus ille immodicus, qui *cachinnus* dicitur, quique hominum leviorum ac vulgarium est proprius. Iam vero ad movendum risum illum inchoatum, satis esse videtur quidquid est aliquo pacto jucundum. Risus proprie dictus plerumque cietur ex eo, quod cum nullum aut levem tantummodo afferat dolorem, turpitudinem aliquam seu discrepantiam praesefert. Cachinnationes autem, praeter hominum levitatem, ex ludicris ac facetis excitari potissimum consueverunt. Ex his patet, cur risus proprie

(*) Poet. c. 2. (**) De orat.

dictus solius hominis sit proprius; quia scilicet, cum oriatur ex aliqua discrepantia, quam animadvertimus in iis, quae oculis aut auribus accipimus ac mente revolvimus, aliquem rationis usum necessario postulat (10). Quemadmodum risus lactitiae, ita fletus, qui potissimum in lacrymis est positus, tristitiae consuetum est signum. Quamquam enim lacrymae ex multiplici fonte, atque adeo ex ipsa laetitia manare queunt, tamen, ad animi moerorem significandum, a natura institutae in primis videntur. Maeror autem, quo afficimur, aut ex nostro, aut ex alieno enascitur malo. In utroque moeroris genere, quaedam continetur miseratio. Unusquisque enim in moerore, qui oritur ex malo proprio, miseratur semetipsum, quod putet, mala illa, quibus conflictatur, sibi indigno evenisse. Hinc homines interdum, vel ex sola cogitatione, quod sibi immerentibus calamitates contingere possint, lacrymas fundunt. Ut autem

(10) Auctor Novi Galatei ita explicat naturam risûs: „ il riso sembra il prodotto di due sensazioni unite, sorpresa e piacere, eccitate da lievi contrasti, o da finissime analogie. L'impressione cagionata nel nostro animo da un oggetto nuovo o inaspettato si chiama sorpresa. La sorpresa è maggiore, quando l'oggetto comparso, o la cosa successa è contraria a quanto suole comunemente succedere. Quindi la sorpresa è massima, allorchè è massimo il contrasto tra il fatto accaduto e la nostra aspettazione „. Itaque ad risum ciendum laudatus auctor tria requirere videtur, admirationem, voluptatem, leviorem aliquem rerum aut adjunctorum conflictum. Ad primum ostendendum, inter alia, haec affert: „ ridono più spesso gl'ignoranti, che gli uomini colti, poichè i primi non conoscendo i rapporti, che uniscono le cose, a maggiori sorprese soggiacciono. Il riso che eccita una facezia sentita la prima volta, è molto minore alla seconda; e poscia diviene nullo, perchè le cose note non lasciano luogo alla sorpresa „. Alterum sic probat: „ noi ridiamo nello scoprire somiglianze tra oggetti, che credevamo non ne serbassero alcuna, come ridiamo in generale sentendo ingegnosi tratti di spirito 1. perchè il facile esercizio della nostra intelligenza nel rapido passaggio da un'idea ad un'altra, i cui rapporti lontani non erano ben noti e distinti, è per se stesso piacevole, com'è piacevole un moderato passeggio, il respirare un'aria nuova, la comparsa d'un lume nell'oscurità e simili. 2. perchè quella cognizione diviene argomento della sagacità nostra, la quale ha saputo cogliere un elemento, che restio all'analisi, al comun guardo ascondevasi „. Denum ut evincat tertium, utitur exemplo simili, qui vestibus atque insignibus hominis ad summam dignitatem evecti propriis indutus prodeat; tum inquit; „ osservate bene, che non tutti i contrasti fanno ridere, ma solamente i contrasti lievi, e son quelli, che escludono la compassione e l'orrore Se un uomo millantandosi di poter saltare un fosso, vi cade in mezzo come un animale, voi ridete sgangheratamente; ma se cadendo si rompe una gamba, od un osso, voi non ridete più; qui il riso è compresso dalla compassione „. Haec de natura risûs doctrina admitti sane potest; at neque nova prorsus est, neque ab illa ipsa, quam nos tradimus, reipsa discrepat.

quisque se se amat tenerrime, bonisque omnibus dignum esse censet, ita ad sui miserationem est maxime promptus; quo fit, ut una mali proprii imaginatio lacrymas illi eliciat. Alienis quoque malis moventur homines ad commiserationem, lacrymasque; sed hae et tardius effluunt, et citius exarescunt; siquidem aliena infortunia et procul spectantur, et levius persentiuntur. Itaque lacrymae tributae nobis sunt, tum ad manifestandum nostrum dolorem, malumque, tum ad testandum nostrum de alienis calamitatibus sensum. Primum alios ad opem nobis ferendam adducit, alterum animos invicem mirifice conciliat.

ARTICULUS III.

De praecipuis animi nostri motibus Ex quibus ceteri progignuntur.

Amoris natura, objectum duplex, utilitas, damna.

Qui singulos animi nostri motus enumerare ac describere vellet, is infinitum susciperet laborem. Quare nos, qui brevitati, quantum res patitur, studemus, de praecipuis tantum, ex quibus ceteri progignuntur, pauca quaedam, duce doctissimo Stellino, delibare instituimus. Atque ut ab amore initium ducamus, amor non est aliud, quam quaedam animi nostri propensio in id, quod nobis convenire, et voluptatis aut utilitatis aut ornamenti aliquid afferre posse arbitramur. Amoris proprium est inducere nos ad expetendam conservationem, atque adeo perfectionem omnimodam ejus rei, quam opinamur nobis convenientem, ideoque amamus. Etenim statim ac, per hanc animi propensionem, in rem aliquam inclinamur, eam nobis aliquo pacto conjunctam imaginamur. Quo fit, ut quidquid ei boni addatur, id nobismetipsis addi, quidquid ei detrahatur, id pariter detrahi nobis putemus. Neque solum exoptamus ut ei, quod amamus, nihil perfectionis desit, verum etiam illud nobis repraesentare animo solemus iis exornatum dotibus, quibus reipsa caret. Immo si quid ei vitii inest, id non modo non agnoscimus, ut vitium, sed ut inusitatam aliquam virtutem, atque insigne ornamentum suspicimus et laudamus. Quod autem amamus, id aut inanimum et sensûs expers, aut sensûs et rationis est particeps, ideoque voluptatis ac felicitatis capax. Amor, quo propendemus in res inanimatas, cum oriatur ex opinione alicujus emolumenti, quod ex iisdem, eo modo, quo

fieri potest, ad nos applicatis, percipere possumus, facit, ut consulamus, quantum in nobis est, earum conservationi ac perfectioni. Sic enim efficiuntur aptissimae ad eam, quam ab ipsis capere volumus, utilitatem aut voluptatem nobis suppeditandam. Amor vero, quo complectimur eum, qui cum sensu ac ratione polleat, gaudio quoque perfundi ac beari potest, non solum efficit, ut eidem optemus quidquid ad ejus incolumitatem conducit, sed etiam ut ei, iisque omnibus, qui cum ipso conjuncti sunt, voluptatem omnem discupiamus ac procuremus; si quidem non exiguam nobis affert jucunditatem ejus, quem diligimus, opinata beatitas. Hinc vero consequitur, ad mutuam hominum conjunctionem efficiendam ac retinendam, nihil esse aptius amore, qui ad honestatis normam sit exactus. Nam quia seorsum alius ab alio amari non solet, sed amare solemus omnes, qui cum eo, quem diligimus, morali aliquo vinculo copulantur, profecto, amoris vi, totum hominum genus una quaedam civitas ac familia fieri posset, in qua singuli in id solum incumberent, ut alios bonis omnibus cumulare, atque ab iisdem mala quaevis avertere ac removere possent. Hac ratione, brevi tempore, plena quaedam et communis felicitas omnes pervaderet. Quia vero homines plerumque caeco quodam voluntatis impetu, ad aliquid amandum, se trahi sinunt, idcirco, ab amore plura humanae societati detrimenta, quam adjumenta importari consueverunt. Accedit, quod plerique inhonestis saepe rebus factisque delectantur. Quare dum satisfacere cupiunt iis, quos amant, negligunt advertere rectumne sit, an pravum, quod iisdem arridet, nihilque aliud quaerunt, quam ut eorum voluntati obsecundent; quo demum fit, ut amore ipso perducti in omne se nefas conjiciant (11).

(11) Amor a platonicis dicitur: desiderium pulcri, vel animi nisus in pulcrum. Hujusmodi definitio in duobus deficit. Primo enim confundit amorem cum desiderio. Praeterea non est adaequata. Nam cum amor complectatur omne bonum, pulcrum non est nisi quaedam boni species; si quidem omne pulcrum est bonum, sed non omne bonum, est pulcrum. Non enim dicimus pulcros sapores sed bonos. Immo pulcrum non videtur esse amoris terminus, sed potius esca quaedam, quo bonum nos allicit ad sui amorem. Est enim pulcritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis. Qui sequuntur d. Thomam ponunt amorem in quadam de re appetibili *complacentia*. Quae quidem complacentia considerari potest in duplici statu, primo ut recens ac debilis, atque ad appetitum trahendum nondum idonea; quum scilicet bonum leviter quidem commovet, non autem rapit appetitum. Tum non dicitur proprie amor, sed solum inchoatio quaedam

odium quid sit. In quibus versetur. Quo tendat. Quantum illi ipsi, qui odit sit perniciosum.

Odium est quaedam animi nostri aversio ab eo, quod noxium, aut injucundum nobis imaginamur. Odio prosequimur quidquid nostris opponitur commodis, et nostram aut potentiam aut voluptatem, impedit ac imminuit, illudque a nobis sejungi atque amoveri, aut etiam funditus everti, atque in nihilum redigi volumus. Etenim si id, quod perniciosum ingratumque videtur, inanimum est, atque agendi seque movendi facultate caret, non ultra fere in expetendo progreditur odium, quam ut illud procul arceatur. Tum enim solummodo cavendum est, ne id nobis, aut iis, quos caros habemus, rebusque nostris admotum atque applicatum molestiam inferat ac detrimentum. At si id, quod odio habent homines, sensu ac ratione sit praeditum, atque agendi, seque movendi facultate polleat, non modo illud a se removeri, sed et malis omnibus cumulari, et extremo etiam excidio destrui cupiunt. Volunt enim illud omni prorsus nocendi potestate destitui; quod, sine omnimoda ejusdem destructione, obtineri nequit. Quamobrem ejus aerumnis laetantur, eoque majorem capere solent laetitiam, quo majori incenduntur odio. Atque ob eandem causam, si quid ei boni obtigisse videant, perturbari ac moerore confici consueverunt. Quod enim ei, quem odio insectantur, prodesse, ejusque potentiam atque amplitudinem augere intuentur, id sibi obesse, suamque potentiam atque amplitudinem contrahere atque extenuare opinantur. Ex illo autem sive laetitiae sive tristitiae sensu, quem experitur homo odio inflammatus, ob res sive adversas, sive secundas alterius sibi invisi, proficiscitur conatus ille, quo maxime nititur eidem auferre omne bonum, atque inferre omne malum. Qui quidem conatus tantus interdum est, ut etiamsi in ipsius, qui odit, damnum sit redundaturus, non tamen ab eodem reprimatur. Qui enim odit aut sui prorsus impos non advertit animum, ad suum detrimentum, aut quodam furore correptus, sciens volensque eligit potius alterius sibi invisi exitio involvi, quam, altero incolumi, suam retinere incolumitatem. Ipsi enim magis displicet inimici salus, quam placeat sua; siquidem cum totus sit in molienda ac procuranda adversarii sui ruina, de se ipse non cogitat. Quamobrem a semetipso quasi alie-

amoris, aut absolute complacentia. Secundo spectari potest ut firma ac robusta, atque appetitum sibi omnino subjiciens; quum scilicet bonum nos potenter ad se inclinat. Tum vero proprie ac recte nuncupatur amor.

nus nihil fere commovetur iis rebus, quas utpote ad nocendum in primis idoneas, si sui compos esset, avertere ac procul repellere niteretur.

Cupiditatis natura, objectum multiplex, indoles varia, damna.

Si bonum, quod amamus, longius abesse dignoscimus, quam ut possimus eo frui, malum vero, quod odio habemus, propius esse videmus, quam ut ab eo satis cavere queamus, statim oritur quaedam in animo nostro anxietas, quae nos sollicitat, atque urget ad arripiendum bonum, malum vero, quam longissime fieri potest, arcendum. Haec animi anxietas vocatur cupiditas, quae proinde definiri sic potest: nimirum animi motus ad bonum futurum assequendum, malumque futurum arcendum. Notandum hîc est, ad bona et mala futura referri etiam ea, quae licet jam existant, adhuc tamen a nobis absunt. Praeterea cum boni permansio sit quoddam bonum, boni autem remotio sit quoddam malum, et contra mali permansio sit quoddam malum, mali autem remotio sit quoddam bonum, hinc est, quod inter bona futura numerentur quoque permansio bonorum, quibus fruimur atque remotio malorum, quibus premimur, inter mala autem futura, permansio malorum, quae patimur, atque remotio bonorum, quae possidemus. Mirum vero est, quam varia, quamque instabilis sit cupiditatis indoles, praesertim si ei ratio non imponat modum. Animus enim nimia incensus cupiditate, quandoque audax omnia sibi prospera pollicetur, atque adversa omnia contemnit; quandoque timidus vana sibi fingit pericula, et quae in tuto sunt posita, ea proxima exitio arbitratur. Nonnumquam ab iis ipsis, quae opponuntur, impedimentis magis irritatur, magisque exardescit. Nonnumquam vero ipse se impedit, sibique imminuit atque adimit impetum, quo rapitur in bonum expetitum. Homo enim aliquando eorum, quae cupit, praestantiam nimis apud semetipsum extollit. At vero quo quis de re, quam exoptat, honorificentius sentit, eo demissius de se ipso sentiat, atque idcirco ab eadem inquirenda ac persequenda deterreatur necesse est. Praeterea qui maxime quidpiam expetit modo obstinatus manet in proposito, sibique fieri censet injuriam, si quod optat, sibi denegetur; modo se ipse oretenus redarguit atque accusat, ut nimirum per aliorum consilia, sibi augeatur, ad pravam explendam cupiditatem, audacia. Denique protervus saepe ac petulans omne, quantumvis indecorum, aggreditur facinus; interdum dedecoris pudore victus ab incepto desis-

tit. (12). Quod autem attinet ad immodicae cupiditatis effectus, ea multis animum excruciat curis, rebusque externis subjicit. Homo enim immodice cupidus, dum in hoc nititur, ut scilicet externae res sibi obtemperent, iis ipse vicissim obtemperare cogitur. Praeterea quo plura vult esse salva, atque ad explendas suas cupiditates accommodata, eo pluribus ab eventibus incertus pendet. Cum vero saepe accidat, ut res eveniant secus, ac animus eas evenire cupit, fit etiam saepe, ut expectatione fraudatus doleat, atque angatur. Adde, quod nos dum, caeca abrepti cupiditate, supervacanea non raro consectamur, eorum, quae possidemus, fructum aut non percipimus, aut non degustamus. Consectatio enim rerum novarum nos impedit, quominus iis, quas habemus, rebus vel utamur, vel saltem perfruamur (13).

Laetitiae natura, utilitas, multiplex, ubi ea sit immodica, damnum.

Si forte quis arripiat, quod expetebat, vel ab se procul repellat, quod declinabat, non experitur amplius eam anxietatem, qua sollicitabatur, ad quaerendum bonum, aut ad vitandum malum, ejusque animus antea distractus et coarctatus ad se quodammodo revertitur, atque expanditur suaviterque conquiescit. Haec animi ad se reversio, atque expansio, quiesque suavis vocatur laetitia, quae dici potest: animi sentientis quies in bono, quod ut praesens

(12) Cupiditatis levitatem ita graphice pingit Iacobus Stellinus „cum formas, inquit (Eth. l. 1. c. 12.) tam multiplices induat, ac tam variis prodeat insculpta notis indoles cupiditatis; ostendit ipsa per se, quanta levitas ejus intemperiesque sit, et quos incesserit animos, quam insanos faciat, et quasi larvis agitatos in absona quaeque conjiciat. Nam qui caeca cupiditate correptus, abreptusque sit, is quid alios, quid se deceat, aut non intelligit, aut nihil omnino pensi habet; minatur, orat, obsecrat; jubet, vetat; it, redit, haeret; audet, timet; fluctuat et quid consilii capiat, incertus est; exultat et animo cadit; erubescit et ore durissimo est, ac neque legem, neque morem respicit: quae cum animo ne sano quidem, nedum egregie cordato, aequabili, gravi, constanti congruunt „.

(13) Cum nullum existat bonum, cujus privatio malum non sit; nec ullum existat malum, ut quid *positivi* consideratum cujus privatio bonum non sit; cumque, dum quaerimus divitias, fugimus necessario paupertatem, dum autem fugimus morbos, quaerimus sanitatem, et ita de aliis, videtur unus idemque semper esse motus, quo simul ferimur ad prosequendum bonum, et ad fugiendum malum ei contrarium. Id tantummodo est advertendum, quod cupiditatem, quae potissimum spectat assecutionem boni, comitantur amor, spes, laetitia, cupiditatem vero, quae potissimum spectat fugam mali, comitantur odium, metus, tristitia. Hinc fit, ut motus, quo prosequimur bonum, videatur esse alius a motu, quo fugimus malum oppositum. At vero si cupiditas referatur simul ad terminum ad quem accedit, et ad eum, a quo recedit, liquido constabit eam, esse unicum motum, qui utrumque praestat.

ac proprium ab ipso apprehenditur. Nam quemadmodum ex amore boni, quando bonum apprehenditur, ut absens, quidam enascitur motus in ipsum bonum, ita ex eodem boni amore, quando bonum apprehenditur, ut praesens et proprium, quaedam exoritur quies, seu dulcis quaedam appetitûs bene se habentis pax ac tranquillitas, in ipso bono apprehenso. Hujusmodi autem quies non est accipienda pro cessatione cujusvis motûs atque actûs, sed pro quadam statûs immutatione, quam subiit animus; qui cum antea divulsus quodammodo ac remotus a bono, magnam pateretur vim, per boni possessionem intimamque conjunctionem, bene se habet, et statui sibi maxime convenienti, atque optimo restituitur. Ut vero cupiditas, cum animum de naturali statu dejiciat, quamdam ingenerat anxietatem, ita laetitia, cum animum naturali statui restituat, quamdam parit tranquillitatem ac securitatem. Quae quidem animi securitas homines hominibus mirifice conciliat, eosque faciles ac benignos efficit. Nam qui contentus est ac securus, is ultro se se cum aliis communicat; propterea quod, nulla propemodum re, se indigere opinatur; siquidem boni nuper acquisiti imago ita ejus mentem occupat, ut si quid adhuc ei desit, id minime ipse videat. Hinc vero exoritur in ejus animo jucundus quidam sensus, qui externe in ipso ore se manifestat, atque ad alios quodammodo migrans, similem in iis sensum excitat, eosque benevolos facit. Nam ut frons obscura et turbata, aliorum a se animos avertit, cum inquietum quid ostendat, ita aspectus serenus et laetus aliorum animos allicit, cum indicet voluntatem ac studium benefaciendi. Praeterea eadem animi securitas, quae ex perceptа boni possessione dimanat, efficit ut homo intrepide aggrediatur, in rebus gerendis, eas difficultates, quae alios retardare consueverunt. Nemo enim tam abest a metu, quam qui magnum aliquod bonum nuper obtinuit, aut magnum aliquod depulit malum; siquidem in hoc non dubium suae, sive potentiae, sive felicitatis testimonium se habere putat. Adde quod hujusmodi homo novi boni accessione se se quodammodo auctum, ac solito majorem factum sentit. Denique mens hominis laeti, ad multa tum sagacius investiganda, tum profundius introspicienda, idonea maxime videtur. Nam ea nullis turbata curis studiosius scrutari res ad cognoscendum propositas, earumque cognitione jucundius delectari potest. Haec autem bona, quae ex laetitia profluunt, facile in mala finitima vertuntur; praesertim si lac-

titia in levem aliquem incidat hominem, qui cupiditates suas ad rectam rationis normam exigere nesciat. In hoc enim homine immodica, ex rerum adeptione, profecta laetitia arrogantiam, aliorumque contemptum excitare solet. Neque arrogantes solum et superbos, sed etiam desides atque improvidos facit interdum homines immoderata laetitia. Nam ii, cum prae gaudii magnitudine, se se undique refertos bonis et multis et maximis arbitrentur, nihil sibi deesse putant. Quamobrem nullo pacto inducuntur ad ea, quibus carent, bona sibi comparanda, sed inani eorum, quibus se abundare credunt, bonorum opinione pascuntur.

Tristitiae natura, indoles plane singularis, dominium, quod in hominis animum exercet.

Quemadmodum adeptio boni, aut mali remotio animum quodammodo dilatat, atque erigit, ita frustra susceptus labor, sive in bono procurando, sive in depellendo malo, animum constringit ac dejicit. Haec animi constrictio ac dejectio appellatur tristitia. Quae non est aliud, quam animi aegritudo quaedam proveniens ex apprehensione proprii mali, ut praesentis. Proprium est injucundae hujus affectionis animum undequaque invadere, ejusque vim omnem praepedire ac debilitare. Hinc est, quod homo ab hujusmodi affectu se se expediri ac liberari non sinit. Si quis autem id praestare conatur, eum ut infestum atque inimicum ab se repellit. Quin etiam moerore correptus animus perpetuo sibi repraesentat malum, ut praesens, atque in ejus imagine, per phantasiam efficta, haeret defixus; idque facit eo majori contentione, quo majori conatu illud a se arcere antea nisus est. Id quidem commune est omnibus affectibus, ut earum rerum, quarum apprehensione excitantur, ideas altius imprimant in animo, totamque ad se cogitandi facultatem pertrahant. At tristitia in primis hoc praestat. Nam bonum, quod cupimus, phantasiae vi augeri solet; malum autem, quod refugimus, majorem affert molestiam praesens, quàm absens. Hinc difficile admodum est, ut a boni, quo privamur, aut a mali, quo premimur, consideratione mentem alio convertamus; praesertim si diuturnam dedimus operam, ut cupiditati satisfaceremus. Major autem esse solet ea tristitia, quae provenit ex privatione ejus boni, quo antea diu perfrui consuevimus; siquidem boni hujusce recordatio, egestatis dolore exasperata summum calamitati cumulum imponit. Quia vero moerore affectus homo totus est in considerando malo, quo premitur, ideirco refugit quidquid eum ab ea consideratione dimovere potest. Quamobrem se aliorum conspectui

subtrahit, solitudinem ac tenebras quaerit, ut indulgere dolori suo liberius possit. Praeterea licet naturae humanae proprium sit avertere a malis oculos, eosque ad bona, quae habentur, aut haberi possunt, convertere, atque ita sive bonorum praesentium usu, sive futurorum expectatione, doloris acerbitatem mitigare; nihilominus homo tristitia victus, si qua possidet bona, ea vel non videt, vel non curat, et sibi aliisque persuadere nititur, eadem minima, aut nulla prorsus esse; ne scilicet justam aliquam moeroris imminuendi causam habere videatur. Itaque etsi humanus animus a dolore naturaliter abhorreat, minus tamen illi molestum est tristitiam, qua occupatur, fovere, quam eam evellere, atque abjicere. Hinc avide arripit, quidquid moerorem corroborat, e contrario autem respuit quidquid gaudium importat. Neque solum ei, quem invasit, sed et aliis haec affectio molesta est, atque injuriosa. Nam homo tristitia offusus veram rerum faciem intueri nequit. Aliorum dicta et facta omnia prave interpretatur. Suos ipsos amicos pro inimicis habet. Cum enim putet se praestitisse, quidquid sibi praestandum erat, ut obtineretur bonum, malumque devitaretur, alios omnes incusat, perinde ac si obstiterint suis conatibus, aut saltem obsecundare noluerint. Immo etiam interdum iis rebus irascitur, quae sensu ac ratione destitutae sunt. Qui enim tristatur, is ut sine intermissione queri possit, vanum aliquando sibi proponit scopum, in quem dirigat et jaciat suas querelas. Tantum est dominium, quod in eum, quem occupavit, exercere solet tristitia.

ARTICULUS IV.

De appetitu rationali.
Ejusque duplici ratione agendi,
Necessario scilicet et libere.

Voluntatis humanae objectum duplex, finis et media

Appetitus rationalis, qui voluntatis nomine indicari solet, est ea vis appetendi, quae vim intelligendi consequitur. Hujusmodi appetitus versatur in iis omnibus, quae aliquam praeseferunt boni speciem. Nam vis appetens tam late patet, quam late patet vis cognoscens, a qua dimanat. Iam vero intelligendi vis non hoc tantummodo, aut illud percipit bonum, sed communem quoque attingit boni rationem. Igitur et volendi vis non uno tantum et altero continetur bono, verum ad illa omnia diffunditur, quaecumque boni rationem

aliquam habent. Multiplex autem est boni ratio. Est enim bonum honestum, quod in plena cum regula morum consensione est positum; est et bonum jucundum, quod, ad afferendam delectationem, est aptum; est denique bonum utile, quod bono sive honesto, sive jucundo assequendo inservit. Duo priora bona habent rationem finis, utpote quae appetuntur propter se; tertium dicitur habere rationem medii, utpote quod appetitur propter aliud. Itaque voluntas tum in eo, quod finis, tum in eo, quod medii rationem habet, versari potest, quamquam diversa ratione. Quod quidem dilucide sic explicavit s. Thomas » voluntas, inquit, (*) quandoque dicitur ipsa potentia, qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea, quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia, quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiae voluntatis invenitur non solum in fine, sed etiam in iis, quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae: sicut intelligere nominat simplicem actum intellectûs. Simplex autem actus potentiae est in id, quod est secundum se objectum potentiae; id autem, quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero, quae sunt ad finem non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprium est eorum, quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem, quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicuti se habet principium in intelligibilibus «.

Ex his patet, primum humanae voluntatis actum, et versari in eo bono, quod finis rationem habet, et ipsius facultatis nomine nuncupari. Humana voluntas, dum in bono per intellectum proposito, hac ratione, versatur, illud quidem amat, at ad illud desiderandum nondum progreditur. Quare hujusmodi actus non est aliud, quam merus

Ejusdem voluntatis actus varii, quorum alii in fine, alii in mediis potissime versantur.

(*) 1. 2. q. 8. a 2.

quidam amor, quo finem ita prosequimur, ut eorum subsidiorum, quibus is obtineri potest, rationem nullam habeamus. Primum hunc ac maxime simplicem humanae voluntatis actum, certo quodam ordine, consequuntur alii plures, quorum naturam atque indolem paucis exponere instituimus. Quum voluntas de bono, quod finis rationem habet non modo sibi placet, sed ita insuper est sollicita, ut statuat illud, quacumque potest ope, obtinere, tum aliam exerit actionem, quae vocatur *intentio*. Quare intentio est efficax quaedam appetitio finis, quae propterea dici potest motus, quo nos ita ferimur in finem, ut eum idoneis quibusdam subsidiis, quae tamen definita nondum sunt, assequi velimus. Hinc a simplici, ut ajunt, *volitione* intentio in hoc differt, quod illa finem amet, nulla mediorum habita ratione, haec finem non tantum amet, sed et aptis quibusdam adminiculis arripere cupiat. Non quod nos intentione finem simul et media, eodem prorsus modo, attingamus, sed illum *directe*, atque *expresse*, haec *oblique*, atque ut loquuntur *implicite* respicimus. Post intentionem occurrit in ipsa voluntate considerandus consensus, tum electio. At inter intentionem et consensum duo intercedunt actus in intellectu, consultatio scilicet et judicium. Nam simul ac voluntas finem consequi statuit, intellectus ex iis, quae in potestate nostra sunt posita, inquirit quaenam ad finem consequendum conducant, iisdemque inter se comparatis, judicat haec illis esse anteferenda, aut vicissim. Tum vero voluntas, quae ab intellectu fini assequendo magis minusve idonea sunt judicata, ea comprobat, et quaedam ex iis, reliquis praetermissis, acceptat. Hinc et *consentire* dicitur et *eligere*. Nam voluntas quatenus comprobat subsidia illa per intellectum excogitata, consensum dare, quatenus autem aliis alia praefert, electionem facere censetur. Verum hic quaeritur an consensus ab electione reipsa differat. Sunt enim qui docent, consensum ab electione, nomine tantum; alii contendunt, alterum ab altera, natura intima, discrepare. Quorum quidem opiniones conciliari facile possunt. Nam aut plura suppetunt subsidia fini adipiscendo idonea, aut unum dumtaxat occurrit. Si primum, alio quidem actu voluntas consentit, alio autem eligit; consentit, dum ea, quae utilia putantur, adprobat; eligit, dum alia ab aliis secernit. Si alterum, uno eodemque actu utrumque praestat. Facta electione, voluntas utitur aliis sive animi, sive corporis viribus, quaecumque necessariae sunt, ad eam exe-

quutioni mandandam. Quare electionem sequitur *usus*, qui non est aliud, quam quaedam applicatio facultatis aut instrumenti cujusvis ad agendum. Ita scriptor calamo, pictor penicillo *uti* dicitur, dum alter calamum ad scribendum, alter penicillum ad pingendum applicat. Eadem ratione voluntas viribus sibi subjectis utitur, dum eas applicat, ad obeunda munia cujusque propria, quae ad finem expetitum assequendum opportuna existimantur. Qui voluntatis actus non modo *usus*, sed et *impetus* est appellatus; siquidem homo, per ipsum, se confert ad actionem externam exercendam, eamque inchoat. Quae de discrimine inter consensum et electionem proposita est quaestio, eadem proponi solet de discrimine inter electionem et usum: an scilicet ab hoc illa revera discrepet. Multis enim usus videtur esse quaedam permansio ac productio ipsius electionis, quae procreat exequutionem. Nos ita rem definiri posse arbitramur: quum inter electionem et exequutionem, tantum intercedit temporis, ut ad movendas vires exequentes, necessarius sit alius actus, tum ab electione usus reipsa distinguitur. Quum vero electionem proxime sequitur exequutio, tum nulla est necessitas alterius actûs, qui inter utramque sit medius. Notandum est, voluntatem non modo aliis viribus, sed et semetipsa interdum uti; quum scilicet per unum actum, ad actum alterum exercendum se movet; siquidem voluntas non minus sui, quam ceterarum virium est domina. Superest expendenda illa voluntatis actio, quae finem assequitur ac tenet, quaeque *fruitio* est dicta. Hujusmodi actione, nos delectamur bono, quod habemus. Itaque fruitio proprie consistit in perceptione ejus delectationis, quam boni possessio parit. Hic autem actus a voluntate exoritur, non ab intellectu. Nam ut voluntatis est proprium, finem qui abest, expetere, ita ad eandem pertinet, in fine qui adest, conquiescere. Una enim eademque vi nos ad bonum accedimus, eique acquiescimus. Atque ii quidem sunt actus, quos voluntate elicimus in rebus agendis, quum scilicet prudenter, non temere agimus. Itaque ut omnia paucis complectamur, intellectus voluntati bonum primo repraesentat. Hanc boni repraesentationem simplex volitio, seu mera quaedam *complacentia* subsequitur. Tum voluntas mentem excitat, ut videat, an expediat bonum optatum acquirere, nec ne. Intellectus hac de re sententiam sequitur voluntatis intentio, quae certum spectat finem, subsidiis, quae ad eum ducunt, nondum defi-

nitis. Haec ab intellectu inquiruntur atque inveniuntur. Voluntas intellectui consentiens ea comprobat, ac reliquis praefert, quae utilissima sunt judicata. Huic subsidiorum, ad finem exoptatum obtinendum, aptissimorum delectui accedit impetus quidam, quo vires voluntati subjectae applicantur ad opus. Denique, ubi spes nos minime fallat, adest fruitio, ad quam cetera referuntur.

Ex humanis actibus alios voluntas elicit alios imperat. In illis vere cogi nequit; in hisce multiplici modo cogi merito dicitur.

Quum voluntas nostra, et agat ipsa per se, et ad agendum applicet alias sive animi, sive corporis vires, quas ei natura subjecit, liquido patet, humanos actus, duplici ratione, ab eadem proficisci, alios quidem *proxime*, utpote qui ab ipsamet voluntate eliciuntur, alios autem *remote*, utpote qui a viribus voluntati subjectis exeruntur, ex ejusdem impulsu. Actus illi, quum ad voluntatem referuntur, *eliciti;* hi vero dicuntur *imperati*. Iam vero in prioribus illis actibus exercendis, ne a Deo quidem voluntas pati vim potest, quamquam ab eodem impediri queat, quominus ea exerat. Quod autem attinet ad exercitationem aliorum actuum, non tantum a Deo, sed et a plerisque creatis viribus multiplici modo cogitur. Fieri nequit, ut voluntas, in actibus, quos ipsa elicit, exercendis, vel a Deo, vim patiatur. Id enim repugnantiam involvit. Etenim cum voluntarium per se opponatur involuntario, plane repugnat, unum eundemque actum eadem ratione, atque omni ex parte voluntarium esse atque involuntarium. Iam vero si quis actus a voluntate elicitus, foret simul coactus, unus idemque actus foret pariter simul voluntarius atque involuntarius, eadem prorsus ratione. Nam ex una parte omnis actus a voluntate elicitus est necessario voluntarius; siquidem et provenit ab intima voluntatis virtute, et regitur cognitione finis. Nullum namque actum exerere voluntas potest, absque praevia finis cognitione. Ex altera vero parte omnis actus per vim nobis extortus est necessario involuntarius; siquidem et originem habet externam, et pugnat cum intima voluntatis propensione. Igitur voluntas in actibus, quos ipsa elicit, exercendis ne a Deo quidem pati vim potest. Quoad illos autem actus, qui ex voluntatis impulsu ab aliis, sive animi, sive corporis viribus proxime dimanant, tum *positive*, ut ajunt, tum *negative* interdum voluntas cogitur. Et sane tum voluntas positive cogi censetur, quoad actus earum virium, quas ei natura subdidit, quum hae per vim extrinsecùs illatam ad agendum impelluntur, contra ejusdem voluntatis propensionem ac deside-

rium; negative autem, quum eaedem vires voluntati obnoxiae inhibentur agere id, quod ipsa maxime vellet. At vero nos utrumque fieri non raro videmus. Nam et homo, qui velit, domi manere, non raro, per vim, inde extrahitur, atque in carcerem truditur; et qui velit manus aut pedes movere, ad cessandum adstringitur, atque, a quovis motu externo efficiendo, inhibetur. Porro motiones ac cessationes, ad quas, vires a voluntate diversae interdum adiguntur, censendae sunt contrariae non modo ipsi voluntati, cum ejus propensioni ac desiderio adversentur, sed et iis viribus, ad quas illae pertinent, cum hujusmodi vires, factae nataeque sint, ad obtemperandum voluntati, atque ad jussa ejus facessenda. Haec autem vis quae, in actibus imperatis, voluntati infertur, quoad eandem voluntatem, *moralis* est, non *physica*. Hujusmodi enim actus in ipsa voluntate nequaquam recipiuntur.

Actus eliciti omnes quidem a voluntate proxime dimanant, non una tamen eademque ratione. Ex iis enim alios *necessario* alios *libere* prorsus voluntas expromit. Geminam hanc, qua uti solemus, agendi rationem nostra nobis experientia testatur. Ita volumus esse felices, volumus animi gratia deambulare, sed diverso plane modo. Felicitatem ita volumus, ut eam nolle nequeamus. Nam etsi possumus, a cogitanda felicitate abstinere, tamen quoties felicitatem cogitamus, toties ad eam volendam, natura impellente, ferimur. Deambulationem ita volumus, ut possimus eam nolle; nulla siquidem necessitate, ad eam volendam, adigimur. Utrumque, intimo quodam sensu, omnes experimur. Ergo illud primum necessario volumus, alterum libere. Haec autem libertas, quae actuum elicitorum est propria, cum ipsis actibus imperatis, quodammodo communicatur. Revera nos possumus certa quaedam corporis nostri membra, pro lubitu, quaquaversum movere. Possumus brachium attollere, aut deprimere, ad laevam, dextramve inflectere, motum in eo excitatum intendere, vel remittere, protrahere, contrahere, in alium mutare, subito abrumpere, ac penitus extinguere. Dumque id agimus, apprime sentimus, a nulla nos vi sive externa, sive interna, ad id agendum, impelli. Nam quamquam, in hoc agendo, leviorem aliquam voluptatem fortasse experimur, tamen ea profecto non est talis tantaque, ut nobis volendi, agendique necessitatem imponat. Igitur actus imperati participes efficiuntur ejus libertatis, qua pollent actus eliciti. Ita, ex intima hominis

Actus eliciti in duplici sunt differentia. Alii necessarii, alii liberi. Humanae voluntatis libertas ex intima evincitur experientia. Libertas, quae actuum elicitorum est propria communicatur cum actibus imperatis. Libertatis radix est ratio, sedes voluntas.

cujusque experientia, humanae voluntatis libertas evincitur. Possumus quoque eandem demonstrare, ratione altius repetita. Nam voluntas consequitur intelligentiam, eique respondet. Iam vero nos, non modo intelligimus ipsam boni rationem, quae latissime patet, nullisque limitibus circumscribitur, sed et certa quaedam bona, quae sunt vel esse possunt, distincte percipimus; cumque haec fluxa sint atque finita, simul cum boni ratione, mali quoque rationem in iis videmus. Hinc efficitur, ut bonum quidem generatim spectatum necessario velimus, at bona finita, atque adeo ipsum Deum infinitum, dum eum aperte non intuemur, amare aut spernere, amplecti aut repudiare, pro arbitrio, queamus. Igitur voluntatis libertas ab intelligentia est repetenda. Haec autem est causa, ob quam libertas in voluntate sedem, in intelligentia radicem ac fundamentum habere dicatur (14).

Ex ultimo rationis judicio nulla necessitas. Id evincitur ex

Si libertas sedem habet in voluntate, profecto fieri nequit, ut ab ullo quovis facultatis cognoscentis actu, ad volendum id, quod ut *finitum* apprehenditur, necessario impellamur. Atqui plures sunt, et ii quidem no-

(14) Philosophus hac nostra aetate admodum celebris (Cousin Cours de 1818. lecon 25.) tria docet esse principia, ex quibus humani animi libertas quodammodo componitur. Primum pertinet ad intellectum, alterum ad voluntatem, tertium ad multiplicem illam vim, qua quae ab intellectu sunt demonstrata, atque a voluntate decreta, exequutioni mandantur. Et sane ad usum libertatis, opus est primo multa expendere, eaque simul comparare; ac videre quidnam sit alteri anteferendum; praeterea oportet certa quaedam statuere, atque unum alterumve, aliis praetermissis, amplecti; denique necesse est id, quod est constitutum, opere ipso. perficere. Jam vero advertendum diligenter est, in quonam ex tribus hisce principiis, proprie sita sit libertas. Ea profecto non est posita in principio intelligente. Nam non est, inquit, in nostra positum potestate, judicare certam quamdam rationem dignam esse. quae alteri praeferatur. Quum nos illam rationem huic anteferimus, sequimur naturam nostram intelligentem, quae suas habet, easque necessarias leges; quin sentiamus nos posse aliter judicare, immo sentimus nos non posse. Itaque in hoc principio non est quaerenda libertas. Multo minus ea quaerenda est in principio exequente nimirum in actu ipso corporeo; si quidem is pendet tum a rebus externis; tum ab ipsius corporis nostri structura; tum potissime a musculis, qui motui inserviunt. Superest igitur, ut libertas tota resideat in voluntate. Revera libertatis usus proprie consistit in eo actu, quo interne homo dicit: volo agere, non autem in eo, quo dicit: agere debeo. Haec duo inter se penitus sunt diversa. Hoc postremum esse potest sine illo. Est hoc necessarium, illud liberum. Jam vero facultas, quae primum illum exerit actum, non est intelligentia, sed voluntas. Igitur voluntatis, non intelligentiae propria dos est libertas. Haec nos a Cousino vere ac perspicue dicta esse censemus, ac propterea libenter amplectimur.

biles doctique philosophi, qui acriter contendunt, voluntatem nostram, ab ultimo rationis judicio, quo nimirum tota concluditur deliberatio, ad hoc potius, quam illud eligendum induci semper, atque omnino *determinari*. Cui quidem sententiae nos subscribere nullo modo possumus. Primo enim inde sequitur, humanam voluntatem nequaquam esse liberam. Humana enim voluntas eatenus libera dici potest, quatenus existentibus iis omnibus, quae ad ejus actionem sunt requisita, potest agere, aut non agere. Iam vero inter ea, quae ad voluntatis actionem requisita sunt, recensetur in primis, adversariis ipsis fatentibus, practicum rationis judicium. igitur si voluntas juxta illud necessario agit, profecto in agendo non est libera. Deinde hujusmodi judicium per se spectatum, aut necessarium dicitur, aut liberum. Si primum dicitur, actum est de libertate. Nullus enim tum superest in animo nostro libertatis usus. Nam neque ratio tum utitur libertate, utpote quae, ut fert hypothesis, judicat necessario, neque voluntas, utpote quae latum a ratione judicium necessario sequitur. Si autem idem judicium liberum esse dicitur, tum quaerimus an eam libertatem habeat a ratione, a qua elicitur, seu potius a libertate, a qua imperatur; siquidem a voluntate non tantum externarum, sed et internarum virium actus imperari queunt. Hujusmodi judicium nullam profecto libertatem habere potest a ratione, quae non est vis per se libera; superest igitur, ut dicatur alterum, scilicet, illud rationis judicium eatenus esse liberum, quatenus a voluntate imperatur. At vero qui hoc affirmat, is cogitur a sententia illa recedere, aut certe admittere infinitum actuum internorum progressum, quo nihil absurdius. Nam si ultimum rationis judicium, ideo dumtaxat liberum est, quod a voluntate libere imperatur, merito quaeri potest, utrum hic ipse liber voluntatis actus, qui ultimum praecedit rationis judicium, illudque imperat, indigeat priori alio rationis judicio, a quo *determinetur* ac producatur. Id autem nemo affirmare potest, quin incidat in absurdum illum actuum progressum, qui nullum habet finem. Nam de hoc priori rationis judicio, eadem plane demonstrari poterunt, quae de posteriori sunt demonstrata, scilicet hoc judicium nequaquam dici posse omni ex parte necessarium; eatenus esse liberum, quatenus per antecedentem aliquem voluntatis actum libere imperatur. De quo quidem actu, eadem plane redibit quaestio, quae facta est

absurdis, quae contrariam sententiam consequuntur.

de alio actu, per quem dicebatur imperari posterius rationis judicium. Atque ita nullus unquam quaerendi ac respondendi erit exitus. Quare necessario est dicendum voluntatem nostram a rationis judicio, aut numquam ad unum eligendum *determinari,* aut si quando *determinatur,* id non fieri nisi vi prioris alicujus actûs, per eam libere eliciti a quo cetera, quae consequuntur, libertatem accipiunt.

Quonam sensu judicium rationis dici possit esse in potestate voluntatis.

Adversarii nostri, ad declinandam postremi hujus argumenti vim, ipsum illud, inquiunt, rationis judicium ultimum in potestate voluntatis est. Nam in ejus est potestate, ut sinat se moveri, vel resistat, non quidem actu *positivo,* sed *negativo,* non sinendo videlicet se moveri. Si autem voluntas sinit se moveri ab uno ex iis, quae occurrunt, hinc efficitur, ut mens, omissa quavis alia inquisitione, progrediatur ad singulare illud judicium eliciendum, cui necessario succedit electio. Ex quo demum deducunt voluntatis libertatem in eo proprie sitam esse, quod voluntas, propositis variis rationibus non necessariis, sinat se moveri ab una, et non ab alia. Hisce verbis satis aperte docent, ultimum rationis judicium esse liberum ita tamen, ut haec ei libertas adveniat ex eo dumtaxat, quod voluntas sinit se moveri ab una potius ratione, quam ab alia, cui resistit; nullamque aliam esse voluntatis humanae libertatem, quam quae in mera actionis negatione sita est. Iamvero haec doctrina pluribus scatet incommodis. Primo enim non satis intelligitur, quomodo rationis judicium possit esse liberum ex eo dumtaxat, quod voluntas abstinet ab agendo. Nam judicium est actus elicitus a facultate, quae non est per se libera. Iam vero ad tribuendam hujusmodi actui libertatem, nequaquam satis est, ut voluntas omittat actionem, sed omnino necessarium est, ut agat; siquidem movere ac determinare ad agendum debet facultatem subjectam. Quod, sine vera actione, fieri nequit. Quod autem addunt, voluntatem sinere se moveri, id vel significat veram actionem, vel nihil significat. Nam aliud est *moveri,* aliud est *determinari*; moveri est excitari, allici, invitari; *determinari* autem est impelli, induci necessitatem pati. Profecto non dicent voluntatem sinere se *determinari*; siquidem hoc et ridiculum est, et libertatem funditus evertit. Restat igitur, ut affirment, voluntatem permittere se blande affici a bono, quod ei proponit intellectus. Sed hoc aut parum recte affirmatur, aut veram indicat vim actionemque voluntatis in ipsum intellectum. Etenim, quam-

quam unum bonum generatim apprehensum voluntati necessitatem imponit, tamen nullum est bonum singulare, quantumvis exiguum, quod voluntatem blande afficere ac commovere nequeat. Neque enim aliud est voluntas, quam ingenita quaedam in bonum propensio. Itaque voluntas in bonum, quod ei proponitur, naturaliter inclinatur. In quo quidem asseri nequit, eam, sinere se moveri a bono. Quo igitur sensu id vere asseri potest? Nimirum eatenus, quatenus ipsa interdum intellectum libere avertit a certa quadam re cogitanda, eumque totum defigit, defixumque diu tenet in alia, quae idcirco ad movendam voluntatem efficitur aptior. Quod sane veram, eamque validam actionem ac vim voluntatis in intellectum luculenter demonstrat. Et sane nullus est qui intelligat quid sibi velit *negativa* illa voluntatis permissio ac *resistentia*; siquidem permittere ac praesertim resistere, veram ac *positivam* includit actionem. Denique falsitatem propositae doctrinae manifesto indicat consectarium ex ea deductum, scilicet voluntatis libertatem sitam in hoc esse, quod voluntas *negative* se habeat, quoad rationes ab intellectu propositas. Voluntas enim est facultas per se actuosa, tumque potissimum agere censetur, quum sua utitur libertate. Quare absurdum est, hanc esse positam, in mera quadam actionis negatione. Inde pariter sequeretur liberiorem esse rationem, quam voluntatem. Nam libertas rationis, quamquam provenit a voluntate, tamen est affectio certae cujusdam actionis; libertas autem voluntatis, juxta adversarios, in nulla ejus actione reperiretur, ac propterea vana prorsus esset ac nulla.

Nulla ex judicio voluntati necessitatem imponi ostendit modus, quo ratio movet voluntatem. An homo imperet sibimetipsi; quove actu. Undenam hujusmodi imperium suam vim habeat.

Postremum argumentum, quo evincimus, voluntatem per rationis judicium, ad unum amplectendum, nequaquam compelli, est hujusmodi: rationis munus proprium non est aliud, quam dirigere actiones voluntatis. Quamobrem ratio eatenus movet voluntatem, quatenus ei proponit bonum sequendum, aut malum fugiendum. Iam vero bonum, tum solummodo voluntatem necessario ad se trahit, quum, generali quadam ratione, proponitur. Quando autem agitur de bonis singularibus, quod in singulis vitae actionibus fieri consuevit, cum nullum eorum sit, quod aliquam mali rationem admixtam non habeat, nullum pariter est eorum, quod voluntatem sibi omnino subjicere queat. Nullum igitur esse potest rationis judicium, praeter illud, quod in generali boni ratione versatur, quo voluntas compellatur, atque ad unum alligetur. Quamquam vero nullum est bo-

num singulare, quod voluntatem necessario ad se trahere valeat, tamen quodvis bonum, quantumvis tenue, ad eam commovendam atque alliciendam est aptum, ut ipsa se, vel praetermisso majori bono, ad illud eligendum conferat, voluntas enim ita est a natura comparata, ut in ipsam boni rationem, ubicumque illa reperiatur, ultro inclinetur. Qui autem dicunt, voluntatem per rationis imperium efficaciter moveri, atque omnino impelli, ii sane parum proficiunt. Nam actus, quo quis censetur sibi, suaeque voluntati imperare, nequit esse alius ab actu judicii, quod practicum sit, et per adjuncta singula, omni ex parte, definitum. Neque enim ratio, quum agitur de uno eodemque homine, alio modo imperare potest, quam judicando. Quum vero imperium alios respicit, non est positum nisi in quadam interiori locutione, qua iisdem indicitur, quid sit agendum. Quicumque autem alius, ad imperandum, fingatur facultatis cognoscentis actus, is et gratis fingitur, et explicari nequit, nisi volumus affirmare eum, in mera quadam rei agendae apprehensione, consistere; quod per se patet fieri non posse. Itaque ratio imperat judicando. At vero judicium totam suam movendi vim accipit ab objecto, ac propterea voluntatem ad unum amplectendum inducere nequit, nisi versetur in objecto undequaque bono. Quod vero interdum voluntatem compellere videatur, id unice provenit, ex aliquo ejusdem voluntatis actu, qui praecessit. Nam si haec statuerit obtinere certum quemdam finem, aut adhibere certum quoddam subsidium, ratio deinde judicabit, hoc vel illud omnino esse agendum, voluntatemque efficaciter movebit. At tum non ratio, sed voluntas, vi praecedentis decreti, ipsa se se ad agendum confert. Quod quidem vel ex eo patere potest, quod tum ea voluntatis electio non est *absoluta*, sed *hypothetica*. Fit enim ex hypothesi, quod sit persistendum in proposito jam facto; a quo si voluntas recedat, judicium rationis nullam habebit vim. Igitur tametsi admitteremus posse, in uno eodemque homine, rationem voluntati imperare, impulsus, quem ex imperio rationis acciperet voluntas, ab ipsa eadem voluntate esset nihilominus denique repetendus.

Quae pro judicii practici compellente vi facere videntur;

At, inquiunt, voluntas in incognitum ferri nequit. Igitur necesse est, ut ratio antea judicet, quid sit eligendum. Hoc autem judicium debet esse ex adjunctis omnibus definitum. Nam si rationis judicium sit indefinitum, ipsa quoque voluntatis electio indefinita sit oportet; quod est ab-

surdum, et contrarium experientiae. Itaque nulla existere potest voluntatis electio, quin prius existat practicum rationis judicium. Hujusmodi autem judicium aut unicum est, aut multiplex; si unicum est, quum voluntas non habeat aliud, quo se vertat, necessario illud sequitur. Si vero est multiplex, voluntas ex multis illi se se pariter necessario accommodat, quod est de bono meliori, deque subsidio, ad illud consequendum, inter cetera utilissimo. Ergo practicum rationis judicium voluntatem ad unum amplectendum compellit. Revera nisi voluntas ab ultimo judicio practico ad unum compellatur, nulla poterit ratio reddi, cur potius eligat hoc, quam illud, aut cur potius agat, quam ab agendo abstineat: cum tamen facile omnibus satisfacere possimus, si dicamus, eam ita se gerere, quia tandem ratio ita dijudicavit. Haec adversarii, quibus sic reponimus.

ea singillatim diluuntur.

Ex eo, quod voluntas ferri nequeat in id, quod est ignotum, tantummodo sequitur, eam ad eligendum indigere judicio, quo dirigatur, non autem judicio, quo compellatur ad unum amplectendum. Quod vero addunt, scilicet, esse necessarium, ut ratio antea judicet, quid sit eligendum, id duplici modo intelligi potest. Nam vel ita intelligitur, ut oporteat judicare, hoc vel illud conducere ad finem, ac propterea eligi posse: vel ita ut oporteat judicare hoc, et non aliud, omnino esse eligendum. Primo sensu accepta propositio est vera, altero est aperte falsa. Nam significat, esse necessarium judicium, quo decernatur, oportere omnino, pensatis omnibus, hic, ut ajunt, et nunc eligere certam quamdam rem: quod quidem judicium neque ad habendam electionem requiritur, neque cum libertate ullo modo conciliatur. Satis est igitur judicium aliud, quo censeatur res aliqua ita utilis, ut eligi; aut ita bona, ut amari atque appeti queat. In quo notandum est, quod ut voluntas certam quamdam eligat rem, nequaquam est necessarium, ut ratio, in illa re dijudicanda, ita versetur, ut ceteras praetereat. Nam id solum requiritur, nimirum ut id, in quod fertur voluntas, non sit ignotum. Sive autem ratio unius dumtaxat rei bonitatem atque utilitatem demonstret, sive simul judicet, plura quae occurrunt esse aut aeque aut magis, minusve bona, atque utilia, voluntas, absque necessitate alterius judicii, ea qua pollet vi, unum, ex iis bonis, eligere potest. Neque id solum, quod majus prae aliis, sed et id, quod aequale, atque adeo id, quod minus per se censetur; non quidem ut *minus*, sed ut *bonum*, scilicet, non ob defectum

bonitatis *absolutae* aut *respectivae*, quo laborat, sed ob illam bonitatem atque utilitatem, quantulacumque ea sit, qua praeditum esse dignoscitur (5). Verum instant: electio, quae

(15) Huc pertinet exemplum a Joanne Buridano, ut fertur, propositum. Is fingebat asinum positum inter duas hordei mensuras omnino aequales aut etiam fame ac siti aeque stimulatum, inter hordeum et aquam. Baelius primo putavit, Buridanum usum fuisse hoc asini exemplo, ut demonstraret, quantum a rebus externis bruta in agendo pendeant. Tum in hanc venit sententiam, illud scilicet non esse aliud, quam quoddam dilemma ea mente propositum, ut quidquid responderetur, inde aliqua consectaria, quae respondentibus negotium facesserent, deduci possent. Quamquam illa fictio numquam fortasse ad praxim est deducta, tamen quaeritur, quidnam sive brutum, sive homo, in iis rerum adjunctis, esset acturus. Non desunt qui putent fore, ut si id eveniret, tum brutum, tum homo necessario ab agendo abstineret, propterea quod nulla suppeteret electionis faciendae idonea ratio. In hac sententia fuit Dantes Alligherius, qui cum fingeret se multa sciscitari volentem non potuisse loqui, hanc silentii sui rationem affert (Par. c. 4.)

Intra duo cibi distanti, e moventi
D'un modo, prima si morria di fame
Che liber'uomo l'un recasse a'denti.
Si si starebbe un agno intra due brame
Di fieri lupi, igualmente temendo;
Si si starebbe un cane intra due dame.
Perchè s'io mi tacea, me non riprendo,
Dalli miei dubbî d'un modo sospinto,
Poich'era necessario, nè commendo.

Hanc ipsam sententiam secutus est Spinoza, contra quem Baelius contendit, hominem in iis adjunctis existentem duobus saltem modis posse se extricare. Primo enim potest homo reputans se esse dominum suarum actionum, nulloque pacto ab externis rebus in agendo pendere, hunc in actum prorumpere: volo hoc illi anteferre, quia placet mihi sic agere. Praeterea potest sorti rem definiendam committere, ne forte careat fructu, qui ex actione percipitur. Reidius insuper putat saepe fieri, ut certus quidam finis, pluribus subsidiis aeque idoneis obtineri queat. „ Tum, inquit, qui vult finem, unum ex iis facillime amplectitur, quamvis persuasum ei sit, illud nulla ratione fuisse, per se, ceteris praeferendum. Qui contendunt, id fieri numquam posse, humani generis experientiae adversantur. Certe fieri potest, ut homo qui alteri debet solvere certam quamdam monetam, ducentas habeat monetas, quae, apud omnes, ejusdem sint pretii, quaeque propterea aeque sint aptae ad finem, de quo agitur, assequendum. Jam vero qui contenderet debitorem non posse tum satisfacere creditori, is profecto insaniret. Atqui posset se tueri auctoritate quorumdam scholasticorum, qui docuerunt, asinum positum inter duos foeni fasciculos omnino aequales, immobilem futurum, ac tandem fame periturum „. Haec Reidius, cujus doctrinam, quae a Baelii doctrina non differt, nos ultro amplectimur. Nihilominus advertimus aliud esse loqui de bruto, aliud de homine. Quum bruti appetens facultas se se *determinandi* virtute careat, nulla est repugnantia in hoc quod brutum situm inter duo, quibus aeque trahitur aut repellitur, immotum maneat. At homo, qui a rebus, rerumque ideis non omnino pendet, ea qua pollet, eligendi vi, ex duobus aequalibus facile poterit unum alterumve amplecti. Id autem si faciat, non agit profecto absque ratione idonea, tum quia sequitur bonum, tum quia sua utitur libertate.

definita est, definitum postulat judicium. Id minime inficiamur. At contendimus, judicium satis esse definitum, si demonstret rem esse bonam aut utilem, ac propterea talem, ut appeti, aut eligi queat. Quae quidem judicii determinatio, quamquam impar est voluntati ad unum determinandae, tamen est satis ut voluntas ipsa se determinare queat. Quod vero illud judicium interdum simplex sit atque unum, interdum multiplex, id ad compellendam voluntatem nihil facit. Nam etsi ratio in uno tantum versetur, idque judicet esse conveniens, ac dignum, quod appetatur et eligatur, non ideo tamen voluntas ad illud appetendum, atque eligendum compellitur, nisi agatur de ipso bono generatim spectato. Primo enim potest tum voluntas se se cohibere a quavis actione; siquidem ut ab agendo abstineat, satis est, ut bonum quod proponitur, non proponatur ut necessario diligendum. Praeterea potest voluntas intellectum in re, quae occurrit, consideranda, altius defigere, ut pateat, an cum ejus bonitate, aliqua jungatur malitia, ob quam ea non modo non amari, sed etiam odio haberi queat. Denique integrum quoque est voluntati intellectum ad rem aliam cogitandam divertere, ne forte ipsa nimium alliciatur, atque ad eam, licet libere, eligendam inducatur. Si autem ratio in pluribus judicando versatur, aut haec censentur aeque bona, aut alia magis, alia minus. Quod attinet ad primam hypothesim, quae evenire vix potest, omnino putamus, ex duobus, quae censeantur aeque bona, posse voluntatem eligere alterutrum. Nam et ex parte rei eligendae adest ratio boni, quae per se idonea est ad facultatem appetentem alliciendam; et ex parte voluntatis adest vis quaedam intima, per quam ea se potest huc illuc pro lubito vertere. Quando autem bona oblata putantur inaequalia, tum certe voluntas plerumque amplectitur id, quod majus videtur; at potest adhuc ab illo amplectendo abstinere, immo vero etiam potest, praetermisso majori, amplecti minus. Nam neque illud offertur ut necessario diligendum, neque hoc caret ea boni ratione, quae ad invitandam voluntatem est apta. Igitur rationis judicium sive unicum sit, sive multiplex, quum agitur de bonis finitis, numquam habet tantam vim, ut voluntati necessitatem imponat. Quamquam vero humana voluntas in eligendo est liberrima, numquam tamen deest idonea ratio electionis ab ea factae. Nihilominus hujusmodi ratio non semper tota peti potest ab iis, quae eliguntur; sed saepe est petenda partim ab ipsa re, quae eligitur, partim ab intrinseca voluntatis

virtute. Ratio autem, ob quam voluntas non raro abstinet ab agendo, inde sumitur, quod ea, quae proponuntur, non sunt undequaque bona. Commode igitur satisfacimus iis, qui a praejudiciis vacui sint, quin practico rationis judicio, ad compellendam voluntatem, idest ab ejus libertatem funditus evertendam, vim tribuamus.

ARTICULUS V.

De necessario felicitatis appetitu
Ejusque cum gratuito amore concordia.

Omnes in omnibus felicitatem necessario appetimus.

Felicitatem universim acceptam omnes, in omnibus iis quae agimus, necessario appetimus. Revera humana felicitas universim accepta non est aliud, quam summum hominis bonum, idest bonum perfectum, numerisque omnibus absolutum, quod ad explendam omnem voluntatis humanae capacitatem, plane idoneum censetur. Bonum autem hujusmodi, ab omnibus hominibus, in omnibus iis quae agunt, necessario appeti ac quaeri, ex perpetua cujusque experientia, ita certum est atque exploratum, ut a nemine in dubium revocari queat. Et sane humana felicitas generatim spectata est una. Hinc fieri nequit, ut homines in ejus appetitione dissentiant; quamquam dissentire vehementer possunt in appetitione earum rerum, quae ad afferendam felicitatem aptae putantur. Hac ratione in admittendis primis principiis sive theoreticis, sive practicis omnes prorsus homines conveniunt, etsi maxime discrepant in admittendis conclusionibus, quae ex iis deducuntur; siquidem nexus, qui inter conclusiones et principia intercedit, non est omnibus aeque perspectus. Itaque in appetenda felicitate generatim spectata omnes consentimus. Causa vero quae facit, ut nos eam necessario appetamus, in eo sita est, quod nullam in illa videmus mali rationem, ob quam ab eadem adamanda nos continere queamus. Hinc licet interdum accidat, ut felicitas eo modo sumpta, menti nequaquam obversetur, ea tamen numquam occurrit, quin ingentem sui amorem excitet. Illam vero appetunt homines, in omnibus iis, quae agunt. Quidquid enim appetunt, illud spectare consueverunt, ut partem aliquam perfecti illius boni, quod appetitui satiando idoneum judicatur. Quare toti sunt in ea bonorum congerie sibi sensim struenda, in qua suam beatitatem positam esse opinantur. Quae quidem hominum opinio, vel ex eo patere

potest, quod nemo eorum appetitiones suas cohibere prorsus valet, quin ad alia atque alia expetenda ac conquirenda perpetuo progrediatur. Quae postquam obtinuit, eadem in tuto ponere, ac magis magisque augere studet, quia scilicet in eo bonorum cumulo, suam felicitatem se consecuturum sperat. Omnes igitur homines, in iis quae agunt beatitudinem necessario sectantur.

An ideo dicendi simus appetere in omnibus felicitatem, quod semper praecat expressa ejus voluntas.

Etsi philosophi generatim dicunt, felicitatem universim acceptam ab omnibus hominibus necessario in omnibus quaeri, non uno tamen eodemque sensu id cuncti affirmant. Duo autem sunt modi, quibus ea sententia intelligi atque explicari consuevit. Quos quidem antequam exponamus, atque expendamus, advertimus, triplici ratione posse aliquid ad certum quemdam finem referri, primo scilicet expresse, ut cum quis finem, quem sibi proposuit, in ipsa actione exercenda, cogitat ac continenter spectat. Secundo tacite, ut cum quis ex praecedenti finis intentione, quae quidem non actu, sed habitu perseverat, aliquid facit. Tertio denique censetur actio in finem referri, quum per se et natura sua ad illum est ordinata, licet eam nec comitetur, nec praecesserit intentio finis. Humanas actiones, prima illa ratione ad felicitatem nequaquam referri facile omnes concedunt. Satis enim constat, nullum esse hominem, qui a contemplanda felicitate mentis aciem numquam avertat. Verum, quod attinet ad duos alios modos, quibus humanae actiones ad beatitudinem referri possunt, sunt qui docent, in singulis quae volumus, ideo nos velle beatitudinem, quia aliqua ejus voluntas reipsa praevit, quae habitu manet, quaeque ad omnes, quae deinde consequuntur appetitiones atque actiones vim suam diffundit. Haec ratio intelligendi, atque explicandi communem illam, de perpetuo felicitatis appetitu, sententiam, nobis haudquaquam probatur. Primo enim expressa illa beatitudinis voluntas, quae nostris praeverit actionibus, demonstrari nullo modo potest. Praeterea quamvis demus, eam voluntatem revera praevisse, id nihilominus minime satis est, ut quae subsequuntur actiones, ad beatitudinem ex eadem referri merito censeantur. Nam ut certae quaedam actiones jure dicantur referri ex voluntate aliqua praecedenti in certum quemdam finem, necesse est voluntatem cum actionibus, et vicissim actiones cum voluntate arcte connecti. Nam si nullus inter voluntatem finis et actiones existit nexus, illa profecto ad has nullo pacto pertinet. Hujusmodi autem nexus nequit esse alius,

quam qui inter causas et effecta intercedit. Hic enim agitur de efficaci quadam finis voluntate, quae cum actionibus consequentibus nullo alio modo necti potest. Itaque hominum actiones ex vi praecedentis voluntatis ad beatitudinem referri nequeunt, nisi ea beatitudinis praecedens voluntas sit earum causa. Fieri autem nequit, ut sit causa proxima, cum jam praeterierit. Superest igitur, ut videamus an possit esse causa remota. Beatitudinis appetitio nequit esse remota humanarum actionum causa, nisi producat novam aliquam appetitionem, ex qua illae proxime proficiscantur. Ita voluntas eundi Neapolim producit voluntatem conducendi currum, ex qua nascitur voluntas vocandi famulum, atque alia subinde, atque alia, quae ex prima illa voluntate, veluti ex causa quadam remota dimanare merito existimatur. Iam vero nemo unquam dixerit, aut si dicat, unquam demonstraverit, singulas cujusque hominis actiones ex beatitudinis voluntate hac ratione provenire. Ad hoc enim, opus esset, ut omnes homines singula, quae suscipiunt, ac peragunt negotia, aut saltem singulas quasque dies, per expressam felicitatis appetitionem, inchoarent, atque ita se gererent, ut ejusdem appetitionis, in ceteras, quae consequuntur, appetitiones, atque actiones influxus, intermitti numquam posset. Quibus sane manifesto adversatur experientia, nec suffragatur ratio. Igitur affirmari nequit, nos ideo velle in omnibus felicitatem, quod eandem expresse antea voluerimus.

Qua ratione communis illa de perpetuo felicitatis appetitu sententia sit intelligenda.

Ratio altera intelligendi communem illam de perpetuo, quo omnes trahimur, beatitudinis studio sententiam, in eo sita est, quod nos ideo dicamur felicitatem in omnibus appetere, quia nihil unquam appetimus, quod suapte natura ad felicitatem non referatur. Quod quidem non est ita intelligendum, ac si quaecumque nos volumus aut facimus, ea per se conferrent ad veram beatitudinem assequendam. Multa enim volumus ac facimus, quae verae beatitudinis assecutioni plane adversantur; sed eo sensu id est accipiendum, quod nos in quavis re, quam appetimus, felicitatis universim acceptae rationem numquam non sectamur. Et sane felicitatem generatim spectatam nos eatenus volumus, quatenus eam animo apprehendimus ut unice idoneam ad appetitum nostrum explendum, bonorum omnium cumulo, malorumque omnium absentia. Iam vero id omnino est, quod nos in rebus singulis appetendis perpetuo spectamus, scilicet ut aliquo potiamur bono, aut aliquo eximamur malo,

atque ita appetitum nostrum aliqua saltem ex parte expleamus. Iure igitur in omnibus beatitatem ipsam appetere ac persequi dicimur. In hunc plane sensum s. Augustinus accepit eam philosophorum, de perpetuo quo, ducuntur homines, beatitudinis desiderio doctrinam. Nam cum dixisset (*) beatae vitae appetitum esse omnium prorsus hominum, bonorum et malorum, hac ratione id confirmat: « qui bonus est, inquit, ideo bonus est, ut beatus sit, et qui malus est, malus non esset, nisi se inde beatum esse posse speraret ». Tum subdit: « de bonis facilis quaestio est, quod beatam vitam quaerant, ideo boni sint; de malis vero aliqui dubitant, utrum et ipsi beatam vitam quaerant ». Quibus sane verbis aperte indicat Augustinus, inesse aliquid difficultatis in eo, quod mali, in illis ipsis, quas exercent, actionibus malis beatitatem quaerant. Nihilominus ita respondet: » si separatos malos, et a bonis discretos interrogare possem et dicere: vultis beati esse? Nemo diceret nolo; verbi gratia pone aliquem furem; quaero ab illo: quare furtum facis? ut habeam, inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? Quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere; sed in eo impudens est et errat, quia de malo vult beatus fieri ». Haec est Augustini ad propositam difficultatem responsio, quae perspicue demonstrat, opinionem illam philosophorum de constanti, atque universali beatitudinis appetitione, eodem plane sensu ab ipso accipi, quo accipitur a nobis. Contendit enim doctissimus vir, ideo furem, in ipso furto patrando beatam appetere vitam, quod vult assequi bonum, quo caret, atque expellere malum, quo laborat. Caret enim divitiis, ac laborat indigentia. Iam vero tum assecutio boni, tum expulsio mali ad beatitudinis universim acceptae rationem pertinet. Igitur, teste ipsomet Augustino, propterea dicuntur homines beatam vitam perpetuo quaerere, quod in iis, quae volunt, aut faciunt, felicitatis generatim spectatae rationem ac quasi imaginem consectantur; quamquam non raro pessime decipiuntur in eo, quod veram felicitatem, quae solius virtutis est praemium, pravis actionibus se consequi posse sperant.

An perpetuus felicitatis appetitus cum amore amicitiae pugnet.

Si nos in omnibus iis, quae agimus, felicitatem quaerimus, numquam igitur in agendo ab utilitate nostra oculos avertimus. Tum vero actum est de amore illo nobilissimo, qui purus dicitur, propterea quod nullam utilitatis propriae

(*) Tract. de Epicur. et Stoic.

Quodnam inter amorem concupiscentiae, et amorem amicitiae existat discrimen.

rationem habet. Atqui ex communi hominum sententia, duplex est amor, alius quo nobismetipsis, alius quo aliis bonum volumus. Ille a concupiscentia, hic ab amicitia nomen accepit. Haec adversus eam, quam amplexi sumus, sententiam de perpetuo, quo sollicitamur omnes, beatitudinis appetitu objiciunt plerique. Quibus ut commodius satisfaciamus, quid inter amorem concupiscentiae, et amorem amicitiae discriminis reipsa intercedat, ostendendum nobis esse arbitramur. Amor non est aliud, quam quaedam animi nostri propensio in id, quod ut bonum, scilicet ut nobis conveniens apprehendimus. Quare nihil amare nos possumus, nisi id quod placet. Multiplici autem modo ea, quae occurrunt, placere nobis possunt. Nam quaedam sunt, quae nobis eatenus placent, quatenus sentientem aliquam corporis nostri partem apte afficiunt ac commovent. Quaedam vero placent ob ordinem ac pefectionem sive physicam, sive moralem, quam praeseferunt. Constanti enim experientia est manifestum, nos non minorem ab apta rerum corporearum impressione, quam ab ordine ac perfectione, quae in rebus tum corporeis, tum spiritalibus elucet, delectationem percipere. Ingens autem est, inter utramque delectationem, discrimen. Sensilis delectatio unice oritur ex apta conjunctione rei corporeae cum sentiente aliqua corporis nostri parte. Delectatio intellectualis dimanat ex ordine ac perfectione, quam nos in re sive corporea, sive spiritali inesse cognoscimus. Quamobrem ratio ejus amoris, quo nos priorem illam rem prosequimur, non est alia, quam delectatio, quam ex eadem capimus, quae tota est in nobis; contra ratio ejus amoris, quo prosequimur alteram, est illa ipsa perfectio, qua res est praedita, quae tota est extra nos; quamquam cognosci nequit, quin puram quamdam et hominis propriam voluptatem pariat. Praeter haec quae appetitui, sive sentienti sive rationali per se placent, alia sunt plurima, quae cum ipsa nullam delectandi vim habeant, nihilominus inserviunt comparandis iis, quae naturali, ad afferendam nobis delectationem, aptitudine pollent. Haec profecto nos non alio prosequi amore possumus, quam eo, quem gignit percepta aut sperata ex iisdem utilitas. Quod autem attinet ad alia duo rerum genera, ea quae sentienti dumtaxat facultati explendae sunt accommodata, uno pariter concupiscenti amore complectimur. Ista enim, qua talia, nihil praeseferunt, in quo versari queat intelligendi vis. At amor, quo ferimur in ea, quae ordine atque insitis quibusdam dotibus, praesertim

moralibus, sunt insignita, purissimus est, utpote qui totus a ratione extra nos posita originem ducit; tametsi et ipse suam, eamque nobilissimam habeat voluptatem. Hac ratione amamus amicos, quin ullam utilitatem ex iis percipiendam nobis animo proponamus. Hac ratione diligimus aliquando vel hominem, quem neque unquam vidimus, neque utilem experti sumus, scimus tamen esse constantem, magnanimum, liberalem, probum, omnium denique virtutum laude exornatum. Tandem hoc eodem amoris genere ipsam temperantiam, aut justitiam per se spectatam, nulla commodi nostri habita ratione, prosequi possumus. Nihilominus dum huic ipsi amori indulgemus, mira quadam suavitate perfundimur. Quum vero amor sit quaedam ipsius amantis reique amatae inchoata conjunctio, non modo amor concupiscentiae, sed et amor amicitiae, ad eam conjunctionem efficiendam, atque omnino complendam necessario tendit. Hinc videmus amicos convictu, ac mutuis alloquiis mirifice delectari. Itaque discrimen, quod inter duos illos amores intercedit, non ex delectatione, aut ex appetitu conjunctionis, quae in utroque reperiuntur; sed ex ratione movente, quae in amore concupiscentiae tota est in nobis, in amore autem amicitiae tota est in eo, quem amamus, potissime est repetendum (16).

(16) Cardinalis Gerdilius, ducto exemplo ab iis hominibus, qui ex variis rationibus ad artes scientiasque excolendas inducuntur, primo dilucide exponit discrimen, quod inter amorem concupiscentiae, et amorem amicitiae intercedit. Praeterea demonstrat, neque jucundum illum sensum, quo erga insitam, quam in rebus esse cognoscimus, bonitatem afficimur, neque desiderium, quo ad iucundam cum iis conjunctionem ferimur, ab amore amicitiae alienum esse. Denique animadvertit ridiculum esse, ac omnino absurdum huic desiderio nuncium remittere, ne forte sensus ille jucundus gratuiti amoris sinceritatem inficiat. Ita enim disserit vir doctissimus, in libro, quem instructionis theologicae specimen inscripsit: „ Che un uomo, per esempio, si applichi ad un'arte, o scienza, per motivo del lucro, che spera di trarne, questo appresenta l'idea d'un'amor interessato; che un altro si applichi alla stessa facoltà, non per motivo di lucro, ma tratto dalla compiacenza, ch'egli prova nel considerare il pregio delle verità, e de'precetti, che scopre nella medesima, questo appresenta l'idea d'un amore puro e gratuito, in quanto che l'eccellenza dell'oggetto, e non alcun altro interesse distinto da quella si è il motivo dell'affetto, che le si porta. Ora egli è ben chiaro, che un tal amore, non solo non esclude, che anzi eccita e ravviva il desiderio di possedere quella scienza quanto si può perfettamente; e sarebbe al certo ridicolo chi dicesse: io amo al sommo la geometria, non per lucro, ch'io ne speri, ma per la bellezza, che scuopro nella ordinata serie delle verità, onde rischiara la mente, e per dimostrare, che questo mio amore è affatto disinteressato, rinunzio ad ogni studio della geometria, per non contaminare la gratuità e purità di questo amore colla compiacenza intellettuale, ch'io provo in gustarne la verità „.

Qua ratione amor gratuitus cum perpetuo beatitudinis appetitu concilietur. Amoris gratuiti ortus et progressus.

Ex his facile intelligimus amorem amicitiae, non minus quam amorem concupiscentiae, cum perpetuo felicitatis appetitu conciliari commode posse. Etenim appetitus felicitatis inclinat nos ad ea, quae nobis placent. Iam vero ea, quae amamus amore amicitiae, non minus, imo etiam magis nobis placent, quam ea, quae amamus amore concupiscentiae; quamquam non una eademque est in utrisque placendi ratio. Placent aurei nummi unice ob illa bona, quae per eos nobis comparamus. Placent cibi sapidi unice ob eam suavitatem, quam ex iis haurimus. Homines autem placere hominibus possunt non modo ob utilitatem, ac delectationem, quae ex ipsis percipitur aut speratur, sed etiam ob virtutem, quae in ipsis esse dignoscitur. Cum igitur amor amicitiae, aeque ac amor concupiscentiae sit quaedam propensio in id, quod delectat, ab uno beatitudinis appetitu, quo ferimur in omnia ea, quae delectant, uterque proficiscatur necesse est. Tantum abest, ut amor ille gratuitus cum ingenito hoc appetitu reipsa pugnet. Atque id quidem nobis manifestius erit, si cum cl. Gerdilio amoris gratuiti ortum progressumque diligentius consideremus. Hac autem ratione oritur, atque incrementum sumit is animi nostri motus. Primo insitam, quam in aliquo esse videmus bonitatem, perfectionemque naturali quodam judicio approbamus. Tum sensu quodam jucundo erga eum afficimur. Demum ad ejus possessionem conjunctionemque expetendam movemur. Quae quidem absque ullo libertatis usu esse possunt ac solent. Accedente autem liberae voluntatis consensu, jucundus ille sensus appellatur amor. qui propterea desiderium conjunctionis cum eo, quem amamus, ineundae, non modo non extinguit, sed vehementer inflammat. Nec tamen ille amor inde efficitur mercenarius. Nam cum proxime fluat ex approbatione insitae illius perfectionis, quam in aliquo esse cognoscimus, suam habet rationem moventem non in ipso, ut ajunt, subjecto, sed in objecto. Hinc est, quod illae dotes, quae efficiunt, ut quidpiam sit per se bonum, efficiunt quoque, ut boni rationem aliquam habeat quoad nos, suique amorem ac desiderium in animis nostris cieat. Nam quod est per se bonum rationi probatur ac voluntati placet; quod placet, appetitur, quod autem appetitur, boni rationem habet non modo in se, sed etiam quoad nos, juxta vetus axioma: bonum est id, quod omnia appetunt. Quare si bonitas sit infinita, necessario efficiet, ut id, quod per se est summum bonum, sit quoque summum bonum nobis. Atque

haec est ratio, cur amor, quo Deum prosequimur, in eum tendat, ut in id, quod efficere nos potest omni ex parte beatos; quia scilicet, cum unus Deus infinita polleat bonitate, unus pariter Deus, ad omne hominis desiderium explendum est aptus. Hinc denique patet intimam amoris naturam non omnino esse assequutos illos, qui putant amorem purum versari in eo, quod ita est per se bonum, ut nullam quoad nos boni rationem praeseferat. Haec enim bonitas ab illa proficiscitur. Nam illa, quae ad rerum, quae sunt a nobis distinctae, naturam pertinet, quamprimum animo nobis occurrit, illico probatur, placet, expetitur, atque idcirco ad nos refertur. Quod si ea, quae per se bona sunt, nullum aliquando sui amorem atque appetitum creant, id ex hominum vitio provenit, nec sane impedit, quominus et bona quoad nos ipsos merito censeantur; certum siquidem est ea per se apta esse ad movendum ac delectandum cujusvis animum, qui a pravis affectionibus sit vacuus (17).

(17) Laudatus Gerdilius innixus duobus hisce principiis, scilicet: hominem ex appetitu felicitatis inclinari in omne id, quod placeat, eundemque praeterea non tantum sensilium sed etiam intellectualium voluptatum, quae sine dubio sunt potiores, esse capacem, optime demonstrat, posse nos, salvo ipso nostri amore, bono physico, quod ex legis infractione interdum oritur, anteferre bonum morale, quod nunquam non oritur ab actione honesta. Morale, inquit, bonum, in quadam actionis humanae cum recta ratione conformitate est positum. At vero fieri nequit, ut ratio non approbet id, quod rectae rationi est consentaneum. Ergo bonum morale recensendum est inter ea, quae digna sunt, ut nobis probentur, atque idcirco digna pariter sunt, ut nobis per se placeant. Igitur appetitus felicitatis, qui perpetuo nos movet in id quod delectat, efficere potest, ut virtuti studeamus, eamque amemus amore gratuito, quin propterea recto nostri amori adversari debeamus. Hinc patet esse in hominis potestate, ut is bonum morale, quod in officii sui custodia situm esse cognoscit, praeferat sensili voluptati, ac physicae utilitati, quam actione inhonesta comparare sibi posset. Immo vero etiam illud est dicendum, scilicet, ex ipso nostri amore, quum is sanis consiliis institutisque est imbutus, impelli nos potius ad bonum morale, quam ad physicum eligendum; siquidem jactura boni physici moestos, jactura vero boni moralis abjectos ac viles, opinione ipsa nostra, nos efficit. Nam vir probus, qui egestate laboret, apprime sentit se multo majorem esse viro improbo, qui divitiis affluat. Contra homo vitiis infectus plane cognoscit, se vituperio contemptuque esse dignum. Hinc suam aliis turpitudinem occulere nititur, ne forte ex illa idem in aliis excitetur horror, quo ipse concutitur. Itaque nihil appetitui felicitatis magis contrarium, quam ille animi morsus, quo mali dilacerantur; nihil rursus magis eidem consentaneum, quam illa suavitas animi, qua boni, vel inter acerbissimas calamitates, perfundi consueverunt. Igitur, in quibusvis rerum adjunctis, ad praeferendam alteri cuivis bono virtutem ex recto nostri amore inducamur necesse est.

ARTICULUS VI.

De naturali hominum appetitu
Ad societatem mutuam ineundam.

Homo ad societatem natus factusque evincitur ex multiplici, qua laborat, indigentia. Diversa hominis et bruti, in ipso cujusque ortu, conditio.

Hominem naturali appetitu ad humanam societatem quaerendam colendamque impelli, tum ratione, tum experientia satis superque constat. Etenim ad rationem quod attinet, dubitari nequit, quin Deus homines ad societatem mutuam ineundam destinaverit. Certum enim est atque exploratum, naturae opificem in res omnes abs se conditas, praesertim vero in homines providentissimum esse. Hinc autem fit, ut ipse, vel per se, vel per alia, quibus tanquam quibusdam administris utitur, abunde omnibus suppeditet omnia illa subsidia, quae ad vitam, tum tuto servandam, tum commode traducendam necessaria sunt, atque opportuna. Iam vero inter cuncta animantia, homini non modo ad assequendam felicitatem, sed vel ad vitam habendam retinendamque necessaria maxime est humana societas; alia siquidem est hominis, alia bruti animantis in ipso cujusque ortu, totoque vitae curriculo, propria conditio. Nam bruta animantia simul atque in lucem sunt edita, aut certe brevi post tempore erigunt se, suisque nituntur pedibus, incedunt quoque, atque huc illuc discurrunt, aut serpunt, aut enatant, aut volant. At homo quum nascitur, tanta corporis imbecillitate laborat, ut absque alieno auxilio, neque movere se loco, neque stare per se diu valeat. Quatuor enim sunt, quibus, prae ceteris animantibus, ad vitam conservandam indiget homo, scilicet victu, vestitu, armis ad pericula propulsanda, denique disciplina, ad ea, quae sibi conveniunt, cognoscenda. Iam vero brutis animantibus natura concessit, ut facili admodum ratione se se alere possint. Tellus enim ultro, illis nihil laborantibus, herbas et fructus ad cibum, flumina et fontes ad potum suppeditat. Humanae autem vitae, ut par est, sustentandae, non satis per se esse possunt herbae ac fructus, aut ipsae ferarum carnes, nisi arte quadam subigantur ac praeparentur. Idem videre est in vestitu. Nam scimus brutorum alia coriis ab ipsa natura tegi, alia villis indui, alia plumis vestiri, alia etiam squammis obduci, contra hominem quovis naturali indumento destitutum, atque ad ferendam aeris intemperiem, ac coeli vim plane ineptum produci. Ad propulsandum quoque periculum, eadem

rerum omnium parens, atque altrix brutis animantibus ita prospexit, ut ea suis viribus suisque armis adversus quemcumque aggressorem se se tueri queant. Quibusdam vero ex iis largita est agilitatem corporis, ac pedum velocitatem aut pennarum effugia, quibus validiorum vim eludere atque evadere possunt; hominem autem horum subsidiorum egenum, inermem, atque in infantia praesertim, atque in senectute omnino indefensum reliquit. Quod attinet ad disciplinam, bruta animantia per se agunt omnia, quae ad vitam conservandam sunt necessaria, absque ullo docentis magisterio , sed incredibili quadam naturae vi atque instinctu. Praeterea ex iis pleraque, naturali quadam industria, quasdam sibi comparant herbas , quibus si forte aliquo laborant morbo , sibi ipsa medentur. Ast homini ad vitam tuto transigendam necessaria est diuturna ac multiplex disciplina , quam assequi nequit, nisi ab aliis quibuscum versatur, hauriat. Iure igitur Seneca « quo alio , inquit, (*) tuti sumus, quam quod mutuis juvamur officiis ? Hoc uno instructior vita, contraque incursiones subitas munitior est beneficiorum commercio. Fac nos singulos, quid sumus ? praeda animalium et victimae, ac imbecillissimus ac facillimus sanguis. Quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis virium est, quaecumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt. Hominem imbecillitas cingit, non unguium vis non dentium terribilem ceteris fecit, nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit, (natura) quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem. Itaque qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum, in alienae naturae transmisit imperium, et dominari etiam in mari jussit.Haec morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit... Hanc tolle et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes ». Itaque homo cum neque disciplinam, neque cetera vitae subsidia , atque auxilia necessaria aliunde habere possit, quam ab humana societate, ad eandem natura destinatus, factusque censeri debet. Iam vero ea est supremi opificis providentia, ut quae ad certum quemdam finem destinavit, eadem in illum impellat, quo facilior fiat ejusdem assecutio. Qui quidem impulsus in animantibus, praesertim rationalibus , et cognitioni jungitur , et in quadam naturali

(*) De Benef. l. 4. c. 18.

appetitione consistit. Igitur homo ad ineundam cum aliis hominibus societatem non modo est natus factusque, sed naturali etiam appetitu sollicitatur ac fertur.

Facultates, quibus homo est praeditus demonstrant eum a natura ad humanam societatem destinari atque impelli. Loquendi vis.

Alterum aeque validum argumentum, quo evincitur, naturalem inesse homini aptitudinem, appetitionemque societatis, suppeditant eae vires, quibus homo est praeditus, quibusque extra humanam societatem nullo pacto uti posset. Hasce inter vires prima nobis occurrit vis loquendi, quae tantum in humano corpore organorum, artificio plane mirabili, elaboratorum apparatum postulat. Hujusmodi facultas ad ipsam rationem adjuvandam promovendamque est homini tributa. Nam quamquam minime consentimus Christiano Thomasio, aliisque, qui contendunt rationem, absque sermone, supervacaneam esse, ac prorsus nullam, tamen ultro fatemur, sermonem esse rationis interpretem ac quasi altorem, ad eamque explicandam potissimum adjumentum. Cum enim sermo varia ac prope innumera idearum signa comprehendat, ratio sermone adjuta ideas rerum sibi praesentes sistit, clariores efficit ac distinctiores, evolvit atque invicem comparat, earumque naturam ac respectus mutuos facilius dispicit. Iam vero facultas loquendi, qua sumus instructi, per se ad alios refertur, nullumque extra humanam societatem usum habet; ea siquidem data est homini, ut is vocem informem ac profusam apte formaret, ac quodammodo definiret, distinctosque ederet sonos, quibus non modo jucundas molestasque affectiones expromeret, quod et bruta praestare solent, sed mentis quoque conceptus cogitationesque commode significaret. Significatio autem eorum, quae animo revolvimus, est per se nobis inutilis, ac propterea necessario ad alios pertinet. Igitur loquendi vis, cum suapte natura alios respiciat, aperte ostendit hominem eadem instructum, ab ipso rerum omnium conditore ad humanam societatem ineundam destinari atque impelli.

Vultus ac praesertim oculi, eaque ad vehementiores animi motus exprimendos aptitudo, quae actio appellatur.

Praeter loquendi facultatem, inest homini alia vis, qua, vel nullo adhibito sermone, occultos animi motus alteri cuivis homini patefacere valet. Nam nos quum vehementiori praesertim aliqua cupiditate jactamur, aut intensiori cogitatione occupamur, impellente natura, uti solemus externis quibusdam motibus, cujusmodi est laterum inflexio, aut manuum protensio, aut pedum supplosio, quibus quid velimus, quidve cogitemus, inspectanti cuilibet manifeste ostendimus. Atque haec quidem vis, mira plane ac varia, quae vim loquendi interdum adjuvat, interdum supplet, in oculis

potissimum atque in toto dominatur vultu ; siquidem, Tullio teste (*)» et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti sumus, loquuntur, et is qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse, praeter hominem, potest, indicat mores ». Quare ut idem advertit (**) » imago animi vultus est, indices oculi. Nam haec est una pars corporis, quae quot animi motus sunt, tot significationes et communicationes possit efficere ». Hic autem sermo, qui in actione consistit, in eo potissimum praestat alteri cuivis, quem ratio excogitaverit atque ars expoliverit, quod cum a nemine discatur, ab omnibus tamen hominibus intelligitur. Nam cum ex ipsa hominum natura proficiscatur, neque ullam postulat disciplinam, neque angustis unius alteriusque regionis ac populi finibus continetur. Accedit, cum inservire naturalibus humani animi affectibus expromendis, qui cum iidem sint in omnibus hominibus, iisdem plane notis et indicari, et agnosci ab omnibus debuerunt. Itaque cum natura tot, tamque apta, ad mutuam communicationem habendam, dederit hominibus subsidia, quorum in solitudine usus nullus esset, dubitari nequit, quin eos ad mutuam pariter conjunctionem incundam et instituerit, et propensos maxime fecerit.

Facultas imitandi.

Inter eas facultates, quae societatem per se postulant, recensenda est facultas imitandi, qua prae ceteris animantibus, pollet homo. Neque enim imitatio hominis propria in externis aliorum motibus exprimendis tantummodo versatur, sed et ad ea, quae animum spectant, atque adeo ad totam hanc rerum universitatem latissime diffunditur, quamquam humanis moribus referendis potissime delectatur. Etenim homo cum et animum habeat ad suscipiendas rerum ideas in primis idoneum, et corpus ad facessenda animi jussa maxime expeditum, facile ad exemplar eorum, quae videt, aut audit, edere multa potest. Unusquisque autem imitatione libenter utitur, quasi quodam suae virtutis, suique ingenii indicio ac testimonio. Nam imitator actione alterius ad agendum quodammodo provocatus, actione sua plane simili se se provocanti parem demonstrat. Neque hic consistit, sed aemulationis stimulo incitatus, illum agendo superare nititur. Hinc est quod omnes imitandi occasiones, quae se se offerunt, avide arripit, novasque ultro inquirit, quas cum in solitudine reperire nequeat, in frequenti hominum

(*) De Leg. l. 1. c. 9.
(**) De Orat. l. 3.

consortio comparare sibi studet. Igitur naturalis, qua omnes praediti sumus, imitandi facultas, eique addita imitandi cupiditas, validissima nobis sunt, ad quaerendam aliorum conjunctionem ac consuetudinem, incitamenta.

Illa inprimis obtinendae majoris in dies perfectionis potestas, qua homo a brutis animantibus secernitur.

Aliam facultatem, seu potius communem quamdam omnium, quibus instructi sumus, facultatum affectionem, quae nos ad societatem mutuam ineundam a natura destinari atque moveri evincit nobis indicat ipse genevensis philosophus.» Est, inquit, (*) alia qualitas hominis maxime propria, quae illum a reliquis animantibus secernit, quaeque a nemine in dubium revocari potest, idest facultas majoris in dies perfectionis assequendae, quae multiplicium adjunctorum opportunitate alias omnes paullatim evolvit. Ea tum ad totum hominum genus, tum ad singulos pertinet homines; interea dum quodvis animal brutum, post unum alterumque mensem, tantum habet perfectionis, quantum habebit toto vitae suae curriculo. Pari modo quaevis brutorum species, vel post integram annorum myrriadem, non magis est perfecta, quam initio fuerat,,. Hujusmodi, ad majorem in dies perfectionem suscipiendam, aptitudo, revera unius hominis est propria, intimumque inter hominem et brutum inducit, vel sola, discrimen; ea siquidem facit, ut homo a sensilibus atque concretis ad intelligibilia atque abstracta gradum faciat. Qui quidem transitus solum ab homine fieri potest, satisque ostendit, quantum natura humana naturae brutorum antecellat. Iam vero haec perfectionis ingeminandae potestas non alibi, quam in ipsa hominum societate evolvi atque explicari valet. Nam licet extra societatem aliquod ad se se evolvendam, atque explicandam irritamentum nancisci queat, plena tamen ejus evolutio atque explicatio in humano dumtaxat consortio locum habet. Igitur natura homines destinavit ad mutuam conjunctionem, ut per eam humana illa facultas evolveretur, a qua ceterarum evolutio dimanat. Neque enim est credendum, naturam per se quidem indidisse hominibus peculiarem quamdam perfectionis adquirendae vim, voluisse autem ut ejus usus unice penderet a fortuitis quibusdam adjunctis, quae abesse perpetuo potuerint. Nam quemadmodum ad evolvendum illud vegetationis principium, quod in plantarum seminibus collocavit, ipsa per se praeparat, atque adducit idoneas causas, ne id forte infoecundum maneat, ita ad explicandam eam perfectio-

(*) Emile.

nis consequendae vim, quam in humanis animis posuit, ipsa pariter praeparare atque adducere debet adjuncta opportuna, ne forte vis illa in majori hominum parte otiosa prorsus atque inanis delitescat. Haec autem adjuncta in humana dumtaxat societate, primo quidem exigua et domestica, mox pleniori ac civili reperiri queunt. Igitur peculiaris illa perfectionis augescendae vis prorsus evincit homines ad humanam societatem faciendam ac celebrandam ordinari atque incitari.

Accedit insitus commiserationis sensus.

Eadem veritas confirmatur ex vivido illo commiserationis sensu, quem omnes intime experimur (18). Quam alte humanis pectoribus insideat commiserationis sensus, tum

(18) Miseratio pars quaedam ac quasi surculus esse videtur multiplicis illius affectionis, quam graeci sympathiam συμπαθειαν vocant. Sympathia, quemadmodum post Hutchesonium notavit Federus, sita est in naturali quadam affectionum communicatione. Nos enim ita natura comparati sumus, ut earum affectionum participes efficiamur, quas in aliis esse videmus aut credimus. Nam teste Horatio ut ridentibus adridet, ita flentibus adflent humani vultus; hilaritas siquidem unius satis interdum est ad hilarandos plurimos. Ita, teste Plutarcho in vita Fabii, sub initium cannensis pugnae laetus unius Hannibalis vultus militibus omnibus animum addidit. Eadem ratione diffunditur maestitia atque horror. Hinc si forte conspicimus hominem gravi sub pondere gementem, tardoque gradu per ardua viarum incedentem, subita quadam cura necessario torquemur. Tanta est animi nostri aptitudo ad suscipiendas affectiones, quae sunt, vel esse putantur in aliis, ut una interdum veri specie commoveamur. Quare illa ipsa hominum simulacra, quae telamones appellantur, quaeque in aedificiis ad regendas partes prominentes apponuntur, quum ita sunt contracta, ut genu pectora tangant, non sine aliquo animi dolore atque horrore spectari a nobis solent. Id scite animadvertit Alligherius, dum describeret poenas, quibus, in carcere lustrali, devoventur ii, qui dum vita maneret, superbiae vitio infecti sunt. Ejus autem haec sunt verba:

Come per sostentar solajo o tetto,
Per mensola talvolta una figura
Si vede giunger le ginocchia al petto;
La qual fa del non ver vera rancura
Nascere in chi la vede, cosi fatti
Vid' io color, quando posi ben cura.
Ver' è che più e meno eran contratti,
Secondo ch' avean più e meno addosso
E qual più pazienza avea negli atti
Piangendo parea dicer più non posso.

Est quidam oris habitus ad suadendos homines in primis accommodatus quo alter in alterius sententiam efficacius trahitur, quam quovis rationis momento. Nihil vero ita facile communicari ac diffundi consuevit vel ad cautos, atque invitos, quam persuasionis aut affectionis cujusvis excessus multiplici proditus indicio. Effecta sympathiae partim interna sunt, partim externa. Sunt qui conspicere nequeunt hominem, qui capitali plectatur supplicio, quin insolito quodam animi motu concutiantur. Alii praeterea ad hujusmodi spectaculum deficiunt, ac semianimes corruunt. Denique non desunt, qui dum sive hominis, sive etiam ferae sanguinem effundi vident, improviso quodam pallore suffunduntur. Non modo iis, quae videmus, sed

nos facile intelligeremus, si nimirum ex loco aliquo clauso ac satis tuto aliquid hujusmodi conspiceremus, videlicet saevientem aliquam feram, quae puerum ex ipso matris sinu avulsum unguibus dilaniaret, ac dentibus contereret. Quanta foret tum animi nostri perturbatio, quantus dolor! Non quod aliquam in illo eventu rationem nostri haberemus, sed quod neque matri semianimi, neque puero morienti auxilium ullum afferre possemus. Atque hoc quidem exemplum ab ipso illo humanarum virtutum detractore Mandevillio est propositum. Malebranchius autem demonstrare insuper nititur arcanum illum nexum, qui inter aerumnam unius hominis, et miserationem alterius intercedit. Quum, inquit nobis malum aliquod ingruit, quod nostris ipsis viribus propulsare a nobis desperamus, tum nos, natura impellente, acutum quemdam ejulatum emittimus. Hujusmodi ejulatu, eorum qui non admodum absunt, aures vehemen-

et iis, quae audimus, permoveri consuevimus. Immo vero etiam ea, quae sive a poetis canuntur, sive ab istrionibus in theatris exhibentur, quamvis constet esse ficta, multam ad homines commovendos vim habent. Quaeritur an sympathia a libero nostro pendeat arbitrio. Certum est eam huic omni ex parte obnoxiam non esse. Nam hominum innocentium tormenta lacrymas interdum extorquent ab iis ipsis tyrannis, qui ea jubent infligi. Quorum unus teste Plutarcho (op. 2. sub fin.) actores scenicos punivit, quod ii sibi invito genitum extorserint. Pueri saepe lacrymas fundunt non aliam ob causam, quam quia alios illacrymantes intuentur. Nihilominus sympathiae vim multum augere aut imminuere pro lubito possumus, tum attentione animi alio conversa, tum praesertim consideratione adjunctorum, quae malum alienum comitantur. Interdum causae quaedam fortuitae obicem sympathiae ponunt. Quare alterius laetitia, quae modum excedat, efficit, ut animus rite temperatus ac decori studiosus in ejus communionem venire dedignetur. Sympathiae fundamentum potissime situm est in imaginandi vi, quae ideas revocat olim habitas. Hinc facile intelligitur, eo vividiorem esse debere sympathiam quo vividior est imaginatio, certiorque cognitio adjunctorum, in quibus alii reperiuntur. Quamobrem qui egestatem numquam passi sunt, exiguam experiuntur tristitiam ex malis, quibus pauperes premuntur, exiguamque laetitiam ex bonis quibus interdum mutata fortuna iidem cumulantur. Inde fit, ut proniores sint ad habendam sympathiam ii, qui in iisdem, quam qui in diversis reperiuntur adjunctis. Sunt qui contendunt, sympathiam ab amore suipsius nullo pacto differre. Omnis, inquiunt, affectio nostra ad nos pertinet, eoque tendit, quum est naturae consentanea, ut nostram conditionem efficiat meliorem. Haec nos minime inficiamur, verum advertimus, affectiones nostras versari nonnumquam posse in eo quod non est proprie bonum nostrum. Quum puerum in ignem, aut in aquam delabi videmus, nullam profecto utilitatis nostrae rationem habemus, nostri prorsus obliviscimur, et quodammodo a nobis eximus, idque unice quaerimus ut homini in extremo vitae discrimine versanti opem afferamus. Est hoc quoddam naturae ipsius decretum exequutioni mandatum; contraria autem sententia ex contradicendi libidine proficiscitur, atque inanibus cavillationibus fulcitur.

ter percelluntur ac pectora commoventur, totusque tum animi, tum corporis habitus illico immutatur. Hinc fit ut nec opinantes ad opem afferendam celerrime accurrant. Quodque primum, quodam naturae monitu aggressi sunt, id deinde ex libero voluntatis decreto libenter persequuntur. Ea scilicet naturali prece inducti atque exorati, cujus sensum ac vim omnes quantumvis barbari percipiunt, atque intime persentiunt. Insitam hanc animi nostri affectionem agnoscit multisque extollit laudibus Rousseau. Is enim pluribus evincere nititur, hanc esse unicam virtutem, quae homini tribui queat; nullam esse aliam, quae nobis aeque conveniat, qui adeo infirmi sumus atque infinitis pene malis obnoxii, eam praeterea dotem esse maxime universalem, atque homini in primis utilem, utpote quae omnem rationis considerationem atque advertentiam praeit; ex ea demum una virtutes omnes, quae sociales appellantur profluere. Quid enim, inquit, aliud est animi magnitudo, clementia, humanitas, quam ipsa commiseratio exprompta in homines calamitosos aut delinquentes, aut etiam in totum hominum genus infortuniis undique pressum? Benevolentia vero atque amicitia, quid aliud sunt, quam effecta quaedam miserationis cujusdam constantis, atque ad certos quosdam homines contractae? Etenim qui cupit aliquem nullo malo laborare, idem cupit eum bonis omnibus affluere ac propterea omni ex parte esse felicem. Haec philosophus genevensis, quibus nos ultro subscribimus. Verum inde aperte colligitur, homines ad conjunctionem mutuam efficiendam esse conditos. Natura enim nihil supervacanei facit. Iam vero commiseratio, sublata hominum societate, inutilis prorsus est ac supervacanea. Nam neque idoneam materiam, in qua versetur, habet, neque finem, ad quem per se dirigitur, unquam attingit; ea siquidem versatur in aliorum calamitatibus sublevandis, eoque tendit, ut hominem homini conciliet ac benevolum reddat. Illae quoque virtutes hominibus consociandis opportunae, quae in commiseratione, veluti in germine contineri censentur, numquam erumperent, suamque assequerentur maturitatem. Falsum igitur est, naturam ad homines mutuo benevolentiae vinculo copulandos nihil contulisse, iisdemque solitariam omnino atque erraticam vitam praescripsisse, quae nihilominus secum ipse pugnans idem Rousseau passim docet.

Quod multiplici evicimus ratione, id perpetua quoque experientia firmare possumus. Constat enim hominum con- Denique naturalis quae-

dam amicitia, quae hominem homini conciliat ac beneficum facit.

junctionem ita hominibus per se placere, ut ii etiamsi mutuo non egeant auxilio, in eam tamen vehementer propendeant. Quae sane propensio jam a primis vitae annis aperte se prodit in pueris, qui suis lusibus tum maxime delectantur, quum plures ad ludendum convenere. Neque vero alicujus utilitatis spe illecti aequalium quaerunt societatem, sed ingenito quodam benevolentiae sensu alter alteri conciliatur. Quod si interdum accidit, ut mutuam abrumpant amicitiam, mox cujusvis injuriae obliti eam resarciunt. Quemadmodum vero illis nihil est dulcius, quam in aequalium societatem admitti, ita nihil contingit acerbius, quam ab eorundem consortio avelli ac separari. Quod est punitionis genus quoddam ejusmodi aetati gravissimum. Quare naturam ipsam expressit Horatius dum in epistola ad Pisones haec cecinit: Reddere qui voces jam scit puer et pede certo Signat humum, gestit paribus colludere et iram Colligit ac ponit temere et mutatur in horas ». Itaque homines nullo etiam sibi proposito emolumento, hominum conjunctionem expetunt. Immo vero eam quaerunt ut sua cum aliis communicare bona possint. Tanta est enim naturae vis, ut homo homini prodesse velit, vel hac tantum de causa, quod sit homo. Nam quisque est sui similium vehementer appetens atque amans. Quod satis perspicuum est ex benevolentia, quam non modo ad praesentes sed etiam ad posteros habere solemus. Hinc ultimae morientium voluntates, legitimaeque commendationes tanto amore, tantaque diligentia relictae. Quamobrem nihil est in vita jucundius, quam mutua studiorum atque officiorum commutatio ac vicissitudo. Nemo enim in summa solitudine vitam agere velit, ne cum infinita quidem rerum copia, negata sibi hominis adspiciendi atque adjuvandi potestate (19); nullus siquidem est rerum op-

(19) Argumentum quod ad evincendum naturalem, quo omnes ducimur, mutuae societatis amorem ex horrore solitudinis petitur, pulcre expositum est a Bautain in Philosophia morali; cujus verba ex gallicis italica facta, haec fere sunt. » La solitudine piena è a noi tanto grave quanto le tenebre. Amiamo talora la solitudine si veramente che sia in poter nostro l'uscirne quando vorremo; ovvero ci ritiriamo dallo strepito del mondo, per godere d'una società men numerosa e più scelta. Nello stato ordinario noi ricerchiamo per istinto la compagnia dei nostri simili, e niuna cosa tanto ci grava, quanto il non trovarne alcuna, che faccia per noi, e se dopo averla trovata, veniamo a perderla, precipitiamo in un abisso di desolazione. Gli uomini d' ordinario non possono patire d' essere soli per alcuni giorni, anzi neppure per alcune ore; massimamente quando la natura esteriore non offre loro alcuno di quei passatempi, onde tanto son vaghi. Allora essi domandano alla società ciò, che la natura niega di dare. Es-

timarum, praesertim vero scientiarum atque artium fructus, quem non insuavem atque injucundum efficiat solitudo, ubi nemo adsit, cum quo partiri ac communicare bona nostra possimus. » Quin etiam, inquit Tullius, (*) si quis ea asperitate est et immanitate naturae, congressus ut hominum fugiat, atque oderit, qualem fuisse Athenis Timonem nescio quem accepimus, tamen is pati non possit, ut non anquirat aliquem, apud quem evomat virus acerbitatis suae. Atque hoc maxime judicaretur, si quid tale posset contingere, ut aliquis nos Deus ex hac hominum frequentia tolleret, et in solitudine uspiam collocaret, atque ibi suppeditans omnium rerum, quas natura desiderat, abundantiam et copiam, hominis omnino adspiciendi potestatem eriperet. Quis tam esset ferreus, qui eam vitam ferre posset, cuique non auferret fructum voluptatum omnium solitudo? Verum ergo illud est, quod a tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum, nostros senes commemorare audivi ab aliis senibus auditum: si quis in coelum adscendisset, naturamque mundi et pulcritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quae jucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret habuisset. Sic natura solitarium nihil amat, semperque ad

si vanno cercando immagini lusinghiere, affetti sentiti, alcuna cosa in somma, che gli scuota, e gli occupi in mezzo le conversazioni, le feste, le danze, ogni maniera di mondani trastulli. Oh come sono tristi, a se gravi e gravi agli altri, quando gli assale infermità, o li coglie vecchiezza! Essi di fatto sono separati dal mondo, o per lo ritiramento al quale li costringe la malattia, o per l' impotenza alla quale li riduce l' età, e oggimai non sanno più che fare della miserabile loro vita. Vi siete voi mai trovato in parte sconosciuta, lungi dal frastuono, e dalle abitazioni degli uomini, diviso dal mondo, smarrito in una foresta, senza punto conoscerne i confini, al crepuscolo della sera, quando la luce fugge innanzi alle tenebre, e il velo della notte comincia a distendersi sopra la terra? Un uomo, quanto ti piaccia intrepido, diviene allor timido come un fanciullo. Un ignoto terrore gli restringe l' anima tra mille oggetti sconosciuti, che lo circondano, in seno alla solitudine, che da tutti i lati lo preme, e lo minaccia, per così dire di perderlo. Allora la piccolezza nostra, e delle nostre forze resta quasi come perduta nell' infinito che ci sta innanzi. Ognuno allora è signoreggiato dalla sua fantasia, e vaneggia a sua guisa: ma ciò, che a tutti è comune, si è una cotal paura, di cui non siamo punto padroni. Camminiamo con riguardo, affisiamo gli occhi, tendiamo gli orecchi e quasi temiamo di troppo turbare quel profondo silenzio, che ivi regna. Il nostro cuore s' agita irrequieto, palpita, trema al cader d' una foglia, al menomo suono inaspettato, e sostiene gemendo, qual peso immenso, la solitudine che l'opprime. E quindi quel sentirci cotanto alleviati, quel respirare più libero, quell' esultare di gioja, quando rivediamo gli uomini e i loro abituri, quando ad un tratto discopriamo da lungi una tenue luce, quasi raggio benefico, che scorge i nostri passi nella vastità del deserto.

(*) De amicitia Cap. 23.

aliquod, tanquam adminiculum annititur, quod in amicissimo quoque dulcissimum est ».

Quibusnam rationibus adversarii nitantur evertere fundamenta, quibus nostra de naturali societatis humanae appetitione doctrina fulcitur.

In ea, quam ingressi sumus, via plures nobis occurrunt adversarii, inter quos eminet Rousseau. Eorum autem conatus eo contendunt ut fundamenta subvertant, quibus innixi nos modo statuebamus homines hominum appetentes esse, natura ipsa incitante. Nos enim ad id evincendum argumenta deprompsimus primo ex mutuis indigentiis, quibus homines mutuo colligantur; deinde ex naturalibus iis dotibus, quae eos ad societatem colendam praeparant, atque exstimulant, cujusmodi est facultas loquendi, atque illa inprimis perfectionis obtinendae atque amplificandae potestas; tum ex insito miserationis sensu, quo alter ad alterum attrahitur; denique ex ingenito vitae socialis amore, quo a pueris omnes flagramus. Quamobrem ita fere adversus singula disputant: Nativae hominum indigentiae non sunt profecto majores indigentiis brutorum. Neque enim homo magis indiget homine, quam lupus lupo, aut simius simio, quorum nulla est certa et fixa societas. Revera proprium est cujusvis animantis, ut cum obtinuerit bona sibi convenientia, nativisque propensionibus satisfecerit, nihil amplius optet, nullius ope indigeat. Atqui homo, qui sejunctus a ceteris silvestrem agat vitam, potest aeque ac cetera animantia frui bonis naturae suae accommodatis, nativisque propensionibus satisfacere. Is igitur humanae societatis neque egens, neque appetens est dicendus. Praeterea ad inchoandam retinendamque societatem, necessaria est loquela. Atqui tamen elingues in lucem omnes edimur, atque ab aliis, quibuscum vivimus, sermonem accipimus. Igitur innatus, quo laboramus, sermonis defectus silvestri ac solivagae potius, quam sociali vitae nos a natura destinatos esse demonstrat. Quod autem homines absque hominum consortio facultates suas explicare nequeant, id primigeniam eorum conditionem esse socialem nullo pacto evincit. Nam si ad ipsa humani generis incunabula accedimus, videmus consociationem quamlibet a fortuitis quibusdam adjunctis externisque causis pendere, quae aut numquam, aut solummodo pluribus post saeculis existere potuerunt. Quod vero attinet ad miserationem, ejus vestigia quaedam in ipsis belluis animadvertimus, quin propterea vitae socialis appetentes eas dicamus. In homine autem spectata miseratio ad amorem sui revocatur. Nam qui videt alium malo aliquo affligi, is tacitus apud se reputat, sibi quoque idem posse evenire, atque ideo non tam de alieno, quam de suo

tristatur infortunio. Denique sunt plurimi, qui solitudinem unice adamant, et quum datur copia, cupidissime amplectuntur. Tantum abest, ut omnes ab ea naturaliter abhorreamus. Haec sunt, quae ab humanae societatis osoribus nobis opponuntur. Quae quidem nos ita facile dilui posse arbitramur.

Primum omnium negamus hominum et brutorum indigentias esse inter se aequales. Nam illae multo latius patent, quam istae; siquidem indigentiae hominum non tantum vitam animalem, ad quam unam reducuntur indigentiae brutorum, sed et vitam spiritalem respiciunt. Quare bruti educatio una dumtaxat est, eaque physica, quae brevi admodum tempore absolvitur; hominis autem educatio est duplex physica scilicet et moralis, quae per totum hujusce vitae spatium diffunditur. Hinc diuturna ac stabilis consociatio, non equidem brutis, sed hominibus necessaria plane ac naturalis est censenda. Quamquam vero proprium sit cujusvis animantis, ut appetat ea, quae sibi conveniunt, tamen alia sunt, quae brutis, alia, quae conveniunt hominibus. Bruta bonis tantum corporeis, iisque admodum paucis perfruuntur, contra, homines et corporeorum, et spiritalium bonorum sunt capaces. Illa sensilem, haec spiritalem, quae multo purior est ac nobilior, delectationem pariunt. Hinc est, quod naturalis brutorum appetitus exiguo bonorum corporeorum numero facile expletur; at appetitus naturalis hominum, absque bonis spiritalibus ac moralibus expleri nequit. Iam vero illa bona, magna ex parte deficiunt, haec autem nulla ferre sunt, ubi nulla prorsus est hominum consociatio. Igitur homines, abrupto quovis mutuae conjunctionis vinculo, vitam, quae humanam deceat naturam, ducere nequeunt. In ea vero, quae de necessitate loquelae, ad instituendam societatem, proferunt adversarii, animadvertimus distinguendam diligenter esse loquelam a facultate loquendi, quemadmodum distinguere solemus usum rationis ab ipsa ratione. Facultas loquendi sine dubio est hominum propria. Iam vero haec vis ex earum est numero, quae *sociales* merito nuncupantur. Ergo per eam *sociales* revera homines domonstrantur. De ipsa porro loquela, ejusque ad conjungendos homines necessitate, notare id possumus, videlicet, societatem esse posse aut vix inchoatam et rudem, aut perfectam et cultam. Ad rudem illam societatis inchoationem ac quasi adumbrationem, signa illa naturalia, quibus vehementiores animi motus exprimuntur, et certi quidam nutus, quibus res magis ob-

viae earumque ideae significari queunt, satis esse videntur. At plenior ac stabilis hominum consociatio, absque ullo sermonis usu, profecto existere nequit. Sive autem homines ipsi per se a nutibus ad verba gradum facere unquam potuerint, sive ab ipso naturae humanae conditore edoceri primum debuerint, certum est, Deum utpote providentissimum, rebus omnibus suppeditare omnia illa subsidia, quae ad fines, quos ipse iisdem praestituit, consequendos sunt necessaria. Quare cum Deus hominibus socialem proposuerit vitam, ut vel una loquendi facultas satis patefacit, si ad instituendam colendamque societatem necessarius est sermo, iisdem sine dubio dedit quoque sermonem. Igitur linguae infantia, qua nascentes laboramus, probat quidem, homines ad ineundam societatem divino auxilio indigere, nullo autem modo eos vitae silvestri ac solivagae destinari. Absurdum vero est, quamlibet hominum consociationem a fortuitis quibusdam adjunctis unice derivare. Nam quae fortuita sunt, ea fieri potest, ut numquam, aut tantum longo post tempore eveniant. Quamobrem in ea sententia fieri potuit, ut nulla esset hominum consociatio, aut certe millena elaberentur saecula, priusquam foret. Id autem nemo sanus dixerit. Natura enim, quae in uno alterove deficere tantum potest, si quid spectat, illud sapienter praeparat, ac certissime attingit. At vero natura manifesto spectat perfectam ac stabilem hominum consociationem. Haec igitur a fortuitis adjunctis, incertisque causis nequaquam pendet; quod alia insuper ratione firmatur. Nam videmus nullum esse genus rerum, quae totam eam perfectionem, cujus sunt capaces, assequi nequeant, at cum homines alii ab aliis penitus sejuncti atque in silvis palantes suas, praesertim animi, facultates perficere haud valeant, si mutuam eorum conjunctionem a fortuito externarum causarum concursu deducimus, affirmare etiam cogimur, eos multiplici illa perfectione, cujus sunt capaces, per plures annorum myrriadas necessario caruisse. Igitur mutua hominum conjunctio ab intima eorum natura potissime est repetenda. Rationis suffragio accedit auctoritas historiae vel antiquissimae, quae humani generis incunabula describit. Historia enim homines in societate primum conjugali tum in domestica, denique in civili ubique existentes nobis exhibet. Quod si interdum incidimus in quosdam homines, qui huc illuc in montibus dissipati, brutorum more vivunt, ii a primigenia conditione delapsi merito existimantur. Quae autem afferunt adversarii, ad ever-

tendam rationem a miseratione deductam, ea nullam vim habent. Primo enim si in ipsis belluis videmus vestigia quaedam miserationis, videmus quoque vestigia quaedam societatis. Praeterea miseratio belluarum a miseratione hominum plurimum differt. Nam illa est necessaria, atque ab instinctu quodam naturae proficiscitur, haec quamquam est motus sentientis appetitûs, tamen et ratione dirigi, et voluntati liberae subjici potest. Quare amplam benevolentiae in alios exprimendae segetem, validumque incitamentum praebet. Benevolentiae autem amor, quo alios complectimur, ab amore nostri reipsa discrepat, non quod expers sit cujusvis delectationis, sed quod rationem habeat externam, quae a nostra utilitate penitus secernitur. Igitur quum miseratione movemur, ita de malo aliorum tristamur, ut illud ad nos minime referamus. Tandem de amore solitudinis, quo quidam trahi maxime videntur, dicimus eam solitudinem, quam homines interdum expetunt, non esse aliud, quam exiguam quamdam, tranquillamque societatem ex paucis iisque amicissimis, ac lectissimis conflatam, quae si comparatur, cum conferta jactataque hominum multitudine, solitudinis nomen sibi vindicat (20). Nemo enim est cui solitudo summa sit

(20) Plures esse possunt causae tum bonae, tum malae, quae hominem ad vitam solitariam amplectendam inducant. Notandum tamen est ex iis, neque abrumpi quodvis humanae societatis vinculum, neque extingui penitus naturalem socialis vitae amorem. Quare nihil inde colligitur, quod doctrinae, hac super re, traditae adversetur. Praecipuas solitudinis colendae causas paucis indicat Degerandus, in opere quod suipsius educationem inscripsit. Haec autem sunt ipsa viri doctissimi verba ex versione liburnensi deprompta: » talora un' anima timida vi cerca asilo ai pericoli, che paventa. Talora l' anima tenera e sensibile vi cerca asilo contro le ingiurie, che l' offendono; ingannata da crudeli illusioni, tenta conseguire l' oblio. L' esperienza vi si raccoglie, come in un porto sicuro dalle tempeste; il dolore vi si seppellisce, come dentro una tomba. Le immaginazioni malinconiche sperano trovarvi sollievo, vivendo più libere. Il colpevole vi si incontrò con la innocenza, il primo tormentato dai rimorsi venne a farvi la sua espiazione; venne la seconda a godervi liberamente gioje pure e celesti. Le violente tempeste cagionate da feroci passioni, l' abbattimento, la prudenza, la forza inversa d' una volontà energica, vi condussero uomini, che parvero meno fatti per lei; e l'ambizione e la vanità stessa, quando videro le pretensioni loro rovesciate, tutte cruccio-se si resero alla solitudine. La misantropia interessata, gli umori selvatici, chiedono alla solitudine il tristo privilegio di viver soli, e forse per castigo ve li conduce la providenza. Il savio sospira la solitudine, e visita i suoi recessi, come il santuario della meditazione; egli vi si dirige a cercarvi quiete ed indipendenza; necessarie per ordinarvi le sue facoltà morali. Le anime grandi si compiacciono del ritiro, e giustamente sperano di vedervi sviluppare gli alti e magnanimi sentimenti, che dentro di loro fermentano, e per meglio godere di se stesse amano di rimaner sole» .

per se cara, atque expetenda. Quod si qui sunt, qui a quavis humana consociatione penitus semoti usquam vixerint, ii ex causa aliqua, quae vel infra vel supra humanam conditionem est posita, ad illud vitae genus amplectendum sunt inducti. Nam quemadmodum ab Aristotele sapienter est jam constitutum, homo natura socialis est. Qui autem cujusvis humani consortii ultro est expers, is necessario vel fera, vel Deus est, videlicet ad naturalem ferarum, aut ipsiusmet divinitatis conditionem accedere videtur.

ARTICULUS VII.

De naturali, qua omnes trahimur Veri cognoscendi appetitione.

Homines innata sciendi cupiditate se trahi demonstrant potissimum in pueritia.

Homines ingenita veri cognoscendi cupiditate se duci ostendunt potissimum in pueritia. Nam pueri quamprimum lucis vim perferre queunt, oculos vertunt circumquaque, ut scilicet in eorum, quae circum adsunt, cognitionem venire possint. Neque enim perpetuo adhaerent nutricis uberibus, quemadmodum arbores adhaerent telluri, ex qua vitales hauriunt succos; sed ubi fami sitique satisfecerunt, nobiliore stimulo incitati, ad exploranda ea, quae vident, ultro se conferunt; ita sensibus recte uti, de mutua corporum distantia, variaque eorum figura, vere judicare, pericula, quae damnum mortemque intentant, caute declinare, brevi tempore, addiscunt. Et cognitione quidem eorum, quae ad vitam tuendam servandamque sunt necessaria, minime contenti alia quoque atque alia, quorum nulla est necessitas, scire cupiunt. Omnia sibi enarrari volunt. Eorum, quae eveniunt, idoneam causam; eorum, quae occurrunt, vim atque usum numquam non inquirunt. Nulla est res, in qua diu consistant. Praeteritis praesentia, praesentibus futura adjungunt atque annectunt. Hinc non prius cogitant, quam utantur axiomate illo, quo causarum et effectuum nexus enunciatur. Hinc notae illae quaestiones, quibus pueri tantopere abundant, de fine scilicet, cui res inserviunt, deque modo, quo peraguntur. Denique in tristitiam incidunt, ubi nulla nova se se offerant rerum spectacula, quae animum assueta fastidientem laetiori pabulo recreet ac reficiat.

Innatus discendi amor numquam penitus extin-

Innatus discendi amor, quem in omnibus hominibus ab ipsa infantia vehementer ardere videmus, labentibus annis numquam penitus extinguitur; quamquam pro diversa

via, quam homines ineunt, diversisque adjunctis, in quibus reperiuntur, diversa plane ac multiplici ratione se se prodit. Primo enim plerique sunt, qui hujusmodi cupiditate ita tenentur, ut aliarum omnium expertes esse videantur. Quare non modo aspernantur ea, quibus aliorum, nec paucorum, avaritia, vel ambitio, vel libido avide inhiat; sed et eorum, quae corpori sustentando sunt necessaria, nullam propemodum rationem habent. Ergo aut numerorum ac figurarum proprietatibus demonstrandis, aut primigeniis corporum principiis perquirendis, sive insitis animorum viribus investigandis, sive ipsi tandem Dei naturae contemplandae, toto pectore, intendunt. Hinc frequentiores ac clamosas hominum consociationes sedulo vitant, solitudinem quaerunt vigilias producunt, ac totam fere, inter libros, vitam traducunt, atque absumunt. Quod quidem scientiae studium, quamquam per se est laude dignum, tamen ubi modum non servet, vitiosum efficitur, et corpori aeque ac menti maxime perniciosum (21). Neque ii tantum, qui scientiis ac litteris,

guitur. Id praesertim videmus in iis, qui scientiis se devovent. Eodem amore flagrant ipsi agricolae, opifices, homines divitiis affluentes, denique qui vagam in silvis vitam agitant.

(21) Sciendi cupiditas, ubi nullus ei modus imponatur, in quamdam quasi insaniam interdum vertitur. Inter multa effrenatae ad discendum propensionis exempla, quae adduci possent, illud seligimus, quod praebuit hac nostra aetate Mentellus natione Hungarus. Is, ut testatur Descuretus in Medicina cupiditatum, (p. 2. c. 16.) in expetenda doctrina, omnes tum veteres, tum recentiores facile superavit. Nam primo ad augendam eam, quam sibi ipse comparaverat, doctrinae supellectilem, omnes Europae regiones, excepta Anglia, quam egestatis causa adire non potuit, pedes peragravit. Lugduni moram non adeo longam fecit; Parisiis denique sedem fixit. Quamquam in disciplinis, praesertim mathematicis, multum esset versatus, praecipuaque tum veterum, tum recentiorum populorum idiomata probe calleret, omni tamen muneri, quantumvis conspicuo nuncium remisit, ne scilicet ad inquirendam veritatem facultas, tempusque sibi deficeret, aut aliqua ex parte minueretur. Quare in angustum tugurium, extrema horti cujusdam parte, positum se recepit, quo nemo ad litterarium ejus otium turbandum adventare facile posset. Ex eo loco Mentellus semel tantum in hebdomada exibat, certa die, prelectionis alicujus habendae causa, ut hac ratione vitam toleraret. Reliquo tempore sciendi cupiditati satisfaciebat, certa quadam lege, nimirum toto viginti horarum spatio, quotidie. Cum nullus jam se se offerret alumnus instituendus, philosophus noster tugurium illud deserit. Accedit ad quosdam, qui adolescentes sibi traditos bonis artibus, bonisque moribus imbuebant, in quodam collegio. Hi explorata ejus doctrina vitaque, eum inter institutores admittunt, ad docendam primo philosophiam, deinde mathesim. Hic pariter Mentellus, in extrema horti parte, sub quodam tentorio, ob vetustatem, fatiscente ac lacero habitat, suasque habet praelectiones. Quum tota fere Europa Lutetiam obsideret, ferreae quaedam glandes ex tormentis bellicis emissae in ipso horto ubi ille degebat deciderunt. Is tum, uti olim Archimedes dum caperentur Syracusae, tranquille sedebat ad resolvendum mathematicum quoddam problema. Quare dolens quod studium sibi abrumperetur, iis qui ad eum, de imminenti periculo, admonendum accesserant, respondit: quid mihi negotii est cum ferreis glandibus? sinite eas decide-

sed et ii, qui artibus maxime necessariis ac mechanicis operam navant, cujusmodi sunt agricolae atque opifices, ingenita sciendi cupiditate trahuntur. Hujusmodi enim homines, in iis, ipsis rebus, in quibus laborando versantur, amplam non raro discendi segetem reperiunt. Ceterum, tum potissime se veri cognoscendi cupidos ostendunt, quum consuetis laboribus perfuncti, nullaque alendae vitae necessitate pressi, aliquam otii partem nacti sunt. Neque enim aut somno penitus se addicunt, aut in stuporem incidunt, quod belluis contingere videmus, utpote quae omni ad veritatem percipiendam habilitate ac desiderio carent; verum hujusmodi homines aut amoena inter arbores ambulatione, aut diligentiori florum plantaeve alicujus cultura, aut denique mutuis colloquiis, novas ideas, novasque cognitiones sibi parant, quibus innato sciendi amori satisfaciant. Quod si quis inter eos, aliquid, quod novitatem atque utilitatem habeat, se narraturum spondeat, ceteri statim conticescunt, diuque ab

re, meumque hoc otium ne, quaeso, turbate. Quoniam in collegio summam illam, ad vacandum scientiis, libertatem, quam unice in votis habebat, reperire haud potuit, hujus quoque habitationis brevi pertaesus, aliud sibi domicilium quaesivit, videlicet in quodam veluti antro, angusto, obscuro, sordibus referto. Hoc loco Mentellus demptis ex die tribus, vel quatuor horis, detractoque ex hebdomada uno die quo in mathesi, aut in veteri aliquo idiomate alumnum aliquem instituebat, ad victum sane tenuem sibi comparandum, totum, quod supererat, tempus liberalibus studiis impendebat. Quum laceris ac squallore obsitis pannis indueretur, amici magnam vestimentorum, quae hominem doctissimum minime dedecerent, copiam dono ei dederunt. Hisce vestibus Mentellus, in amicorum gratiam semel atque iterum se se induit. At mox, assumptis pristinis centonibus, illas omnes attulit ad propolam, ut scilicet earum pretio emere sibi posset certos quosdam libros, quorum desiderio jampridem flagrabat. Tanta vestimentorum minime vilium copia, propolae oblata, hominem pannosum in suspicionem furis adducit. Quare in carcerem conjicitur, ubi inter homines omni scelerum genere infectos integram transigit hebdomadam, de recuperanda libertate, ne hilum quidem soilicitus. Inde egressus candide fassus est se, vel toto vitae spatio, libenter illic mansurum fuisse, si remota ab aliis statio, magnaque librorum multitudo data fuisset. Quamquam litteris scientiisque se se totum devovisset Mentellus, tamen, quod raro in hujusmodi hominibus contingere videmus, erga alios, praesertim pueros comis semper extitit ac benignus. In eo solum videtur culpandus quod loci, quem incolebat, vestium quas gerebat, immo vero etiam sui corporis munditiem nullo modo curabat. Quamobrem cum morbus asiaticus, non multis abhinc annis, Parisiis grassaretur, vi atque armis cogi debuit ad migrandum alio, ut nimirum ejus latibulum a diuturna illuvie purgaretur. Non est autem credendum, Mentellum huic vitae generi se se addixisse, vanae atque omnino singularis gloriolae captandae studio. Nam teste Descureto, is ad disciplinas omnes excolendas, uno veri cognoscendi amore, ducebatur. Dolendum nihilominus est a viro tam docto, tamque ingenioso nullum doctrinae atque ingenii monumentum posteris esse relictum.

ejus ore intenti pendent. Hisce addi possunt illi ipsi homines, qui divitiis affluunt, ac propemodum innatant. Nam hi etsi omni litterarum generi nuncium remisisse videntur, non omnem tamen sciendi cupiditatem projecerunt. Etenim illis ipsis mensis, quas tanta epularum varietate instruunt, illis domibus sive urbanis, sive rusticis, quas tanta elegantia aedificant, ruribus, ludis, spectaculis, vestibus, ceteris denique, quibus luxus utitur, instrumentis, non modo voluptatis, sed et scientiae, ac cognitionis cupiditatem explere, nec opinantes, gestiunt. Quid quod et in iis, qui longe a quavis cultarum gentium consuetudine semoti in silvis degunt, suamque venatione ac piscatione vitam tolerant, non exiguus cognitionis amor se se manifestat? Nam et ii rerum, quae aut evenerunt, aut evenisse creduntur narratione suaviter detineri solent. Quicumque autem ex nostris hisce regionibus illuc appellunt, eos innumeris de nobis rebusque nostris, quaestionibus premunt, atque exagitant, nec finem quaerendo faciunt, donec illam, quam expetebant, cognitionem, quantum patitur eorum imperitia, sibi comparaverint. Nulla igitur est hominum vita, quae a veri cognoscendi appetitu sit vacua.

Sciendi cupiditati obnoxii nos magis sumus, quam cupiditatibus earum rerum, quibus eget interdum nostrum corpus. Quamquam enim harum stimulus acutior generatim est, quam stimulus illius, tamen facilius retunditur ac compescitur. Nam bonorum ad corpus pertinentium appetitiones inde oriuntur, quod quaedam corporis partes a naturali habitudine identidem recedunt. Quare, hac redeunte, appetitiones illae statim desinunt. Contra scientiae appetitio ex ingenita animi habilitate, ac quasi capacitate, ad verum percipiendum, enascitur, quae cum latissime pateat, atque infinita propemodum sit, toto vitae curriculo, inexpleta manet. Quamobrem etsi, dum corpus aegritudine aliqua vel indigentia laborat, sciendi cupiditatem vix persentimus, nihilominus simul ac corpori necessaria praebuimus, in eam explendam toti incumbimus; sic enim animus, teste Plutarcho, se gerit cum corpore sibi juncto, ut nutrix cum infantulo sibi credito. Nam quemadmodum nutrix, dum infantulum alit ac curat, suipsius quodammodo obliviscitur; postquam vero illum ad quietem blande induxit, dapibus potibusque sibi accommodatis sumendis, secura indulget; ita animus postquam suo erga corpus munere est perfunctus, veritati agnoscendae, quae est ei quasi quidam cibus maxime accom-

Animus humanus libentius satis facit sciendi cupiditati, quam cupiditati eorum quibus indiget corpus.

modatus, laetus operam navat. Quod sane in iis ipsis hominibus, qui voluptatibus ad corpus pertinentibus se se omnino manciparunt, animadvertere possumus. Hi namque non raro, expletis epulis, quaestiones atque enigmata quaedam obscuriora ultro citroque proponunt, quibus veri agnoscendi cupidinem vehementer acuunt. Adde, quod fabulis *dramaticis*, quae in moribus hominum explorandis versantur, convivia in primis occasionem dederunt. Hujusmodi autem exercitationes, cum corpori neque ullum adimant dolorem, neque ullam afferant delectationem, non alia de causa placent, quam quod naturali sciendi appetitui, quo nullus hominum caret, utcumque blandiuntur ac satisfaciunt.

Veri cognoscendi desiderium, cui ex naturae instituto jungitur ac respondet desiderium docendi, validum in primis est humanae societatis vinculum.

Cum discendi cupiditate ex naturae instituto conjungitur cupiditas docendi. Hinc videmus homines non minus esse propensos ad acquirendas novas cognitiones, quam ad eas, quas acquisierunt, communicandas cum aliis hominibus. Voluit enim natura veritatem esse quoddam quasi patrimonium commune, inter homines, pro capacitate cujusque propria, distribuendum. Quare non minorem plerumque in veritate patefacienda, quam in eadem invenienda, experimur delectationem. In quo sane non modo humani cujusdam desiderii expletionem, sed et mutuam, eamque perennem hominum conjunctionem spectavit natura. Homines enim dum geminam illam discendi docendique appetitionem exsatiare student, morali quodam ac stabili vinculo invicem copulantur. Nam qui scientia abundant, docendi cupiditate incitati in sterili eorum, quas ipsi invenerunt, aut ab aliis acceperunt, contemplatione, nequaquam consistunt; sed alios quaerunt, quibus suam scientiam impartiri queant. Qui vero scientia carent discendi cupiditate compulsi ultro se se erudiendos tradunt iis, a quibus doctrinam se hausturos sperant. Quocirca illa docendi cupiditas, eique adjuncta voluptas hominem homini utilem ac beneficum, haec autem cupiditas discendi eundem morigerum ac gratum facit. Atque haec est una ex praecipuis causis quae alterum alteri, quoad naturam prorsus aequali, obsequentem ac quodammodo subditum constituit. Nam homo, quemadmodum ob rationem, in bruta animantia, ita ob sapientiam, in alios homines, quoddam quasi imperium consequitur, quo scilicet, ad eorum felicitatem procurandam, unice utatur. Quum vero scientia praesertim eorum, quae ad vitam recte traducendam sunt necessaria, sit fructus experientiae, haec autem aetatis, senibus potissimum in junio-

res illud imperii genus obtingere consuevit; siquidem senex, qui rerum humanarum peritia polleat, veluti aliorum, quibuscum vivit, magister ac dux, ab ipsa natura propositus, merito habetur.

De naturali hominum ad verum cognoscendum appetitu, luculentissimus extat Marci Tullii locus, in quinto de finibus bonorum et malorum libro. Eo loco Tullius praecipua, quae hominem natura appetentem scientiae ostendunt, argumenta eloquenter exponit. Quorum quidem aliqua, cum iis, quae a nobis allata jam sunt, omnino conveniunt, alia ab iis differunt. Nihilominus cum et illa ipsa argumenta, quae a nostris minime discriminantur, nova quadam ratione, a Tullio proponantur, et praeterea quaedam, quae adversus gratuitum cognitionis amorem objici possent, penitus diluantur, tullianum, quem laudavimus, locum nos hic totum subjiciemus. Neque tamen continenti eum descriptione adducemus; sed inter partes, ex quibus componitur, unam alteramque inseremus animadversionem, quae et mutuum argumentorum discrimen, et proprium cujusque robur patefaciat. Itaque Tullius contendit, nos ita natura comparatos esse, ut vel nulla utilitatis ratione habita, scientiam vehementer expetamus, idque probat duplici exemplo puerorum scilicet, et eorum, qui litteras bonasque artes unice adamant. » Tantus est, inquit, innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne, ut pueri ne verberibus quidem, a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsi requirant? ut aliquid scire se gaudeant? ut aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque ejusmodi spectaculis teneantur; ob eamque rem, vel famem et sitim perferant? Quid vero? Qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis, nec rei familiaris habere rationem? omniaque perpeti, ipsa cognitione et scientia captos? et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem? ». Iam vero nihil afferri aptius potest hoc duplici exemplo, ad probandum id, quod probandum suscipitur. Nam et naturae propensiones a quovis utilitatis studio vacuae, in alia aetate nulla manifestius apparent, quam in pueritia; et quod, nullo proposito emolumento, in viris ingenio ac prudentia praeditis, tantam exerit vim, id ab una dumtaxat natura proficisci potest. Puerorum, hominumque scientiae amantium exemplo addit Cicero

Tullii argumenta, quae evincunt innatum nobis inesse cognitionis amorem; videlicet: exemplum puerorum, atque eorum, qui ingenuis studiis delectantur; auctoritas Homeri; insuetus discendi ardor, quo agebantur veteres quidam sapientes; ad haec redargutis iis, quibus scientiae cultus minime videtur gratuitus, quia delectationem animi adjunctam habet, additur antiquorum philosophorum opinio de futura proborum hominum vita; historia, quae docet, naturae studium esse non modo oblectationem vitae beatae, sed etiam levamentum miseriarum. Denique ipsa qua laboramus, somni

indigentia confirmat, auctore Tullio, nos esse natura appetentes scientiae.

auctoritatem Homeri, cujus, hac de re, sententia, ex iis quae de sirenibus finxit, facile eruitur, nullam scilicet esse rem homini magis expetendam, quam doctrinam. Graeci vatis locum elegantissime ab se versum affert Cicero, qui praeterea totum hoc argumentum claudit gravissima sententia, qua verum, inter curiosos et scientiae amantes, discrimen probe statuitur. Quanti autem, in hac ipsa materia, facienda sit Homeri auctoritas ex eo patet, quod summi poetae, quorum princeps est Homerus, in intimis humani animi affectionibus dignoscendis atque explicandis, nulli philosophorum concedunt. Haec autem sunt Tullii verba: » mihi quidem Homerus hujusmodi quiddam vidisse videtur in iis, quae de sirenum cantibus finxerit. Neque enim vocum suavitate videntur, aut novitate quadam, et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur; ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. Ita enim invitant Ulissem: (nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum)

O decus argolicûm, quin puppim flectis, Ulisse,
Auribus ut nostros possis agnoscere cantus?
Nam nemo haec unquam est transvectus caerula cursu,
Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus;
Post variis avido satiatus pectore musis,
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli, clademque tenemus,
Graecia, quam Trojae divino numine vexit;
Omniaque e latis rerum vestigia terris.

Vidit Homerus, probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus vir irretitus teneretur. Scientiam pollicentur: quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire cujuscumque modi sint, cupere, curiosorum; duci vero majorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae, summorum virorum est putandum ». Sequitur argumentum deductum ex insueto quodam discendi ardore, quo veterum philosophorum aliquos flagrasse accepimus. Ex iis Tullius primo commemorat Archimedem, qui cum ejus patria caperetur, quorumdam theorematum ad mathesim spectantium contemplatione tam alte erat defixus, ut ne vitae quidem periculum, quod ei ab hostibus jam accedentibus imminebat, animadverteret. Tum Aristoxenum nominat atque Aristophanem, qui scilicet gram-

maticam coluit, atque Aristarchi fuit magister; quorum primus adeo in bonis artibus, praesertim vero in re musica excelluit, ut teste Suida, non minus quam quadringenta et quinquaginta tria volumina conscripserit; alter autem tanta abundabat eruditione, ut dignus fuerit, qui cumulatissimae illi bibliothecae, quam Alexandriae fuisse scimus, a Ptolomaeo Evergete praeficeretur. Denique mentionem facit Pythagorae, Platonis, ac Democriti, qui sapientiam, quam unice expetebant, vel in extremis terrae regionibus inquirendam esse censuerunt. Ex quibus jure infert Tullius eum nihil magni unquam novisse, qui non noverit, tam efficacem discendi amorem ab ipsa hominis natura proficisci. Sic itaque disserit: » quem enim ardorem studii censetis fuisse in Archimede, qui dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit? Quantum Aristoxeni ingenium consumptum videmus in musicis? Quo studio Aristophanem putamus aetatem in litteris duxisse? Quid de Pythagora? Quid de Platone, aut de Democrito loquar, a quibus, propter discendi cupiditatem, videmus ultimas terras esse peragratas? Quae qui non vident nihil unquam magna cognitione dignum amaverunt. » Hic Cicero occurrit iis, qui dicunt scientiam coli propter animi voluptatem, ex quo tacite inferunt, eam numquam amari propter seipsam. Hisce hominibus Tullius respondet, eam delectationem, quam ex ingenuis bonarum artium studiis percipit animus, nequaquam impedire, quominus ea vere dicantur amari propter se. Id namque solum postulat, ut non amentur ob bonum ab iis distinctum. Iam vero qui studia illa ideirco excolit, quod ea sint animo nostro maxime consentanea, ac propterea ad puriorem quamdam delectationem afferrendam idonea, is nullam emolumenti, ab iisdem distincti, rationem habet. Igitur ea diligit atque excolit propter se. Quod magis etiam patet ex nostra cujusque experientia. Nos enim rerum occultarum cognitione, atque in primis historia mirifice delectamur. Quod si quis contendat historiam nobis ideo placere, quia est valde utilis, utpote quae ad res gerendas idoneos nos facit, is animadvertere debet, nobis non modo placere narrationem eorum, quae vera sunt, sed etiam eorum, quae veri similitudinem habent, cujusmodi sunt fabulae rite confictae; praeterea nos in historia plura quaerere, quae ad eam, quam diximus, utilitatem percipiendam nullo modo sunt necessaria, talia sunt nomina eorum, quorum gesta narrantur, parentes, patria, atque id genus alia; denique

historiam jucundam esse infimis quoque e plebe hominibus, opificibus, senibus, qui rerum gerendarum spem nullam fovent. Hac ratione adversus eos, qui omnem scientiarum culturam avaritiae insimulant, evincit Tullius, veritati nativam inesse pulcritudinem, ex qua, detracta qualibet utilitate, ad eam quaerendam ac contemplandam allicimur atque invitamur. » Atque hoc loco, inquit, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intelligunt, idcirco esse propter se expetenda, quod nulla utilitate objecta, delectantur animi, atque ipsa scientia etiamsi incommodatura sit, gaudeant. Sed quid attinet de rebus tam apertis plura requirere? Ipsi enim quaeramus a nobis, stellarum motus contemplationesque rerum coelestium, eorumque omnium, quae naturae obscuritate occultantur, cognitiones, quemadmodum nos moveant; et quid historia delectet, quam solemus prosequi usque ad extremum; praetermissa repetimus, inchoata persequimur. Nec vero sum inscius, esse utilitatem in historia, non modo voluptatem. Quid? quum fictas fabulas, e quibus utilitas nulla elici potest, cum voluptate legimus? Quid? quum volumus nomina eorum, qui quid gesserint, nota nobis esse, parentes, patriam, multa praeterea minime necessaria? Quid? quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique, delectantur historia; maximeque eos videre possumus res gestas audire, et legere velle, qui a spe gerendi absunt confecti senectute. Quocirca intelligi necesse est, in ipsis rebus, quae discuntur et cognoscuntur, invitamenta inesse, quibus ad discendum cognoscendumque moveamur (22)». Aliud quoque argumentum deducit ex eo, quod

(22) De innato cognitionis amore haec notavit Federus (Ricerche analitiche sul cuore umano l. 2. parag. 34.) Primo ab ipsa pueritia utilitatis percipiendae consideratio nos ad discendum invitat. Ipsa namque experientia unicuique satis patefacit multo utiliorem esse scientiam quam ignorantiam. Deinde non est omnino certum, pueros sive ad audiendum, sive ad interrogandum moveri semper ex appetitu sciendi; siquidem utrumque agunt, interdum ex quodam rerum fastidio, interdum ex agendi desiderio, aut ex certis quibusdam cupiditatibus, plane singularibus, quas in iis excitat summa imaginandi vis. Praeterea fieri potest, ut propensio, quam diu secuti sumus, robur in dies acquirat majus eo, quo antea pollebat. Tum vero ea videbitur prorsus primigenia, ac satis valida ad nos movendos, absque ullo aliarum propensionum stimulo. Denique experientia constat, honoris aut pecuniae aut sensilis alicujus delectationis amore ad hanc potius scientiam, artemve, quam ad illam amplectendam atque excolendam homines passim induci. Hujusmodi animadversiones; inquit laudatus philosophus non eo quidem tendunt, ut evincant, in excolendis scientiis, a nobis semper spectari utilitatem, sed solum probant, voluptati, quae intellectualibus inest exercitationibus, non esse tantam, quoad omnes generatim homines, vim tribuendam, quantam plerique tribuunt.

veteres philosophi de futura sapientum vita, in beatorum insulis fingunt. Eam scilicet in naturae studio totam versari. Qua quidem fictione satis aperte indicarunt, se in hac fuisse opinione, nimirum homini, qui ab omni cura sit vacuus, nihil magis cordi esse, quam doctrinam. Quod profecto esset falsum, nisi esset homo natura quam maxime ad discendum propensus. Huic argumento, quod veterum philosophorum de beata proborum virorum vita opinio suppeditat, novum Cicero adjungit, quod praebet historia. Ex hac enim discimus, naturae studium non modo vitae beatae oblectamentum, sed vitae etiam miserae levamen multis praeclarissimis viris fuisse. Ex quibus unus adducitur Demetrius Phalereus, qui exsilii acerbitatem philosophiae studio mitigavit. Idque celebri quodam Cnaei Aufidii romani historici dicto mirum in modum illustratur. Is enim cum esset caecus affirmare solebat sibi minus esse molestum, quod in variis vitae usibus multiplici utilitate careret, quam quod pulcherimo lucis adspectu privaretur. En autem ipsa Tullii verba « ac veteres quidem philosophi, in beatorum insulis fingunt, qualis futura sit vita sapientium quas cura omni liberatos, nullum necessarium vitae cultum, aut paratum requirentes, nihil aliud esse acturos putant, nisi ut omne tempus, inquirendo ac discendo, in naturae cognitione, consumant. Nos autem non solum beatae vitae istam esse oblectationem videmus, sed etiam levamentum miseriarum. Itaque multi, quum in potestate essent hostium, aut tyrannorum; multi in custodia, multi in exsilio, dolorem suum doctrinae studiis levaverunt. Princeps hujus civitatis Phalereus Demetrius quum patria pulsus esset injuria, ad Ptolemaeum se regem Alexandriam contulit. Qui cum in hac ipsa philosophia, ad quam te hortamur, excelleret, Theophrastique esset auditor, multa praeclara, in illo calamitoso otio, scripsit, non ad usum aliquem suum, quo erat orbatus; sed animi cultus ille erat ei quasi quidam humanitatis cibus. Equidem e Cn. Aufidio, praetorio, erudito homine, oculis capto, saepe audiebam, quum se lucis magis, quam utilitatis desiderio moveri diceret ». Postrema ratio ex ea, qua laboramus, somni indigentia deducitur. Nam somnus nisi esset necessarius, naturae contrarius videretur ex eo potissimum, quod usum sensuum, quibus externa percipimus, intermittit. Et sane si hac naturae indigentia minime laboraremus, aut alia ratione ei satis facere possemus, a somno abstineremus, cum et in prae-

senti, scientiae amore, naturali propensioni obluctantes ad multam noctem vigilias non raro producamus. » Somnum denique, ait Cicero, nobis, nisi requietem corporibus, et medicinam quamdam laboris afferret, contra naturam putaremus datum. Aufert enim sensus, actionemque tollit omnem. Itaque si aut requietem natura non quaereret, aut eam posset alia quadam ratione consequi, facile pateremur: qui etiam nunc agendi aliquid, discendique causa, prope contra naturam, vigilias suscipere soleamus «. Haec autem omnia finguntur quidem dicta a M. Pupio Pisone, Athenis, in Academia, coram M. Cicerone, Q. fratre, L. Cicerone fratre eorum patrueli, quem in primis spectant Pupii verba, et T. Pomponio Attico; nihilominus ipsam plane M. Tullii mentem nobis exhibent.

ARTICULUS VIII.

De amore naturaliter insito
Quo nos ordinem et pulcrum, et perfectum
Prosequimur.

Amor ordinis hominibus a natura insitus. Quaenam sint causae quae interdum inducunt homines ad improbandum id, quod est ordinatum.

Inter ea, quae nobis per se placent, recensendus in primis est ordo. Nullus enim est homo, nullus populus, quantumvis rudis, qui ordinem non diligat; omnes siquidem informi librorum cumulo bibliothecam rite ordinatam, confusae colorum mixtioni tabulam scite depictam, levi ac perturbatae agendi rationi prudentiam in consiliis capiendis, constantiamque in iisdem exequutioni mandandis, ultro anteferunt. Innatum ordinis amorem ostendunt illi ipsi populi, qui barbari nuncupantur. Nam et ii sonis ac cantibus musicis delectantur, et choreis indulgent, et quasdam peditum, equitumque turmas, sive ad ludendum, sive ad bellandum identidem instruunt. Neque vero haec innata humani animi in ordinem propensio revocari in dubium debet ex eo, quod plerique interdum id, quod est maxime ordinatum, aperte improbant ac rejiciunt; hoc siquidem ex triplici causa proficisci consuevit, nimirum aut ex defectu cognitionis, quo laborat is qui ordinem dijudicat; aut ex certis quibusdam vitiis, quae rem ipsam, de qua judicium fertur, depravant; aut denique ex quadam comparatione, quae inter ordinem de quo agitur, et ordinem alium excellentiorem, qui potissime spectatur, tacite instituitur. Primo itaque defectus cognitionis facit, ut quae ordinem in se habent, ea nobis

minime probentur. Nihil enim amari potest, nisi aut sensu, aut intellectu percipiatur. Ordo autem, vel quum in rebus corporeis reperitur, uni dumtaxat intellectui est obnoxius. Adde quod non raro penitior est, ac plurima complectitur. Hinc saepe fit, ut quod est maxime ordinatum, omnium quidem oculis aeque subjiciatur; nihilominus alios admiratione compleat, alios autem nullo modo commoveat; ita, proposita quavis machina, vel peritissime constructa, qui partium, quibus illa constat, collocationem, ac conjunctionem idoneam, totiusque machinae aptitudinem ad obtinendum id, quod intenditur, probe vident, eam suspiciunt atque mirantur; qui vero propositi operis artificium et finem ignorant, illud veluti quamdam lignorum ac metallorum congeriem praetereunt, aut etiam aspernantur. Quae quidem judiciorum discrepantia nequaquam evincit, ordinem aliis placere, aliis vero displicere, sed solummodo indicat, eum non esse omnibus aeque perspectum. Praeterea vitia, quibus id, quod oculis animove obversatur, forte scatet, saepe impediunt, quominus homines in eo dijudicando consentiant. De humanis autem operibus praesertim loquimur. Nullum sane ex iis est, quod quovis careat vitio, quodque sit numeris omnibus absolutum. Quamobrem in hujusmodi rebus, ab hominum arte profectis, quum plura semper sint, quae laudari, plura quoque existunt, quae culpari jure queunt. Hinc autem efficitur, ut homines in ferenda sententia de unius ejusdemque rei praestantia vehementer discrepent. Nam sive quod nolint, sive quod nequeant utrumque simul animadvertere, alii id quod laudem, alii vero id, quod vituperium meretur, unice contemplantur. Quocirca illi ad laudandum, quod ab aliis damnatur, hi contra ad damnandum idem illud, quod ab aliis laudatur, opus, facile adducuntur. Ceterum etsi una est res, in qua laus et vituperium versantur, non una tamen est ratio, qua eam discrepantia hominum judicia respiciunt. Nam laus rem, ut ordine quodam insignitam, vituperium autem eandem, ut vitio aliquo depravatam attingit. Tertia demum causa, quae homines, in idonea rerum collocatione aestimanda, discrepantes facit, est quaedam unius ordinis cum alio excellentiore collatio tacite instituta. Etenim inter varios ordines, quos res admittunt, alter alteri praestat. Omnium autem praestantissimus existimatur is, qui summam simplicitatem cum summa efficacitate conjungit; nimirum is, qui cum minimum habeat partium numerum, nihilo-

minus finem, qui quaeritur, facilius, certius, ac plenius consequitur. Iam vero fieri potest, ut dum unum consideramus rerum ordinem, alius multo praestantior animo nobis occurrat. Tum sane nos illum huic posthabemus illum prae hoc facile despicimus; non quod ipsam ordinis naturam aversemur, sed quod ordinis alterius, qui potior est, quique per hunc removetur, desiderio flagramus. Revera nemo est, qui ordini cuilibet, quantumvis rudi, perturbationem omnimodam non posthabeat. Itaque quum aliquis rerum ordo a nobis, ut vitiosus, culpatur ac repudiatur, ea non est vitiositas proprie dicta, quae ad ipsum pertineat ordinem, sed minor quaedam bonitas, quae quamquam bonitati majori posthabetur, suum tamen habet pretium, suamque sibi vendicat laudem.

In quo differat cognitio veri a cognitione ordinis; atque item delectatio, quae a cognitione veri proficiscitur, ab ea, quae proficiscitur a cognitione ordinis

Notandum vero est discrimen, quod inter cognitionem veri, et cognitionem ordinis intercedit. Cognitionem veri consequitur judicium; quo affirmamus rem ita se habere, uti se habet. Quum cognoscimus, in quavis *proportione arithmetica, summam extremorum* aequalem esse *summae*, ut ajunt, *mediorum;* aut in quavis *proportione geometrica*, *productum extremorum* aequale pariter esse *producto mediorum*, illico apud nos decernimus rem ita esse. Ordinis autem cognitionem consequitur judicium, quo rem ipsam adprobamus, utpote quae ita se habet, uti decet, eam se habere. Quum ingredimur bibliothecam, in qua libri, pro diversa, quam tractant, materia, sunt collocati, continuo statuimus eam librorum collocationem apprime convenire fini, ad quem parantur libri, qui situs est in eo, quod variarum scientiarum cultura atque acquisitio promptior atque expeditior fiat. Quemadmodum veri cognitio ab ordinis cognitione, ita delectatio, quam ex cognitione veri percipimus, multum differt a delectatione, quam percipimus ex cognitione ordinis. Illa enim delectatio ex eo nascitur, quod facultas intelligendi id demum assequatur, in quod suapte natura propendet. Haec autem inde oritur, quod videamus res ita esse, uti aequum est eas esse, idque necessario adprobemus. Quare illam toties experimur, quoties vere aliquid cognoscimus, quocumque tandem modo illud se habeat; hanc tum solum persentimus, quum dispicimus res esse in eo loco, quem earum natura, aut finis postulat.

Quantum ab ordine ad-

Ordinis cognitio intelligentis facultatis perfectionem mirifice promovet. Ea namque facultas eo magis perfici-

tur, quo plura cognoscit. Iam vero nos ordinis beneficio plura, et ea quidem facilius cognoscimus. Primo enim dum nexum ordinemque sequimur idearum, ex iis, quae nota jam sunt, ad ea, quae sunt ignota progredimur. Praeterea quum ordo varietatem rerum ad unitatem reducat, nos ejus ope uno intuitu plurima complectimur, alia ab aliis, nullo negotio, discernimus, alia cum aliis conferimus. Igitur ad vim intelligendi adjuvandam, atque augendam, nihil est aptius ordine, nihil efficacius. Uti ordo idearum ac rerum veri cognitionem, ita ordo actionum assecutionem boni faciliorem facit, atque ampliorem; nostrae siquidem actiones non sunt aliud, quam quaedam subsidia, quibus effectum aliquod producere, bonumque aliquod obtinere volumus. Quaecumque autem sint, quae eliguntur, subsidia, ea tum potissimum efficacia deprehenduntur esse, quum certa quadam ratione, certoque ordine inter se digeruntur, ne scilicet alterum ab altero impediatur, aut retardetur. Igitur non modo veritati, sed et felicitati assequendae inservit ordo. Hinc tamen minime colligitur, amorem, quo nos ordinem prosequimur non esse gratuitum. Nam licet ordo multiplicem nobis afferat utilitatem, nihilominus dicendus adhuc est per se amabilis; tum quia ita est naturae humanae consentaneus, ut nulla utilitatis ratione habita, ab omnibus plane hominibus ultro ametur; tum etiam quia tanta nobis afferre emolumenta non posset, nisi propriam bonitatem, propriumque pretium haberet.

juvetur cognitio, quantum actio. Utilitas, quae manat ex ordine, minime impedit, quominus amor ordinis sit gratuitus.

Amor ordinis necessario conjungitur cum amore pulcri. Non enim possumus amare ordinem, quin simul amemus et pulcrum; siquidem ordo est fundamentum pulcri. Alia insuper plura sunt, quae nos ad diligendum pulcrum invitant, atque alliciunt. Nam pulcrum aptam interdum partium symmetriam aut jucundam coloris suavitatem, aut singularem quamdam excellentiam ordini addit. Omnes passim homines ita sunt in pulcrum natura propensi, ut ejus propensionis, ab ipsa pueritia, indubia praebeant indicia. Nam teste cl. André (*) si puero cujus ingenua sit indoles, elegantem aliquam imaginem ostendimus, aut concentum musicum audire facimus, aut historiam, quae dictis factisque praeclaris abundet, enarramus, is primo rem attente considerat, tum id quod videt aut audit, cum ea, quam animo insculptam habet, pulcri norma tacitus confert; denique insueta quadam perfunditur laetitia, eamque oculis, vultu, ac toto pene corpore exultans

Amor pulcri ab intima hominis natura dimanat

(*) Essais sur le Beau.

pandit, tum quod ingenitam pulcritudinis normam primo animadvertit, tum quod ea, quae sensibus percepit, cum eadem apprime convenire cognoverit (23). Quod manifesto evincit, amorem pulcri non ab educatione, aut a soli coelique temperie, aut ab alia simili externa causa, sed ab intima hominis natura proficisci.

Quanta sit pulcri vis in quibusdam praesertim animis excelsioribus.

Quanta vero sit hujus amoris vis, videre facile possumus in triplici hominum genere, nimirum in primis legum latoribus, in primis liberalium artium inventoribus, in iis demum, qui pulcri notionem, veluti quamdam recte agendi, ac bene vivendi, regulam perpetuo sequendam sibi proposuerunt. Omnes isti ideam pulcri menti obversantem semper intuebantur, eamque incredibili quodam amore complectebantur. At primi eam in iis populis quos instituendos ac regendos suscipiebant, imprimere conabantur; secundi eandem pulcri ideam, quatenus ex hac rerum uni-

(23) Pulcritudo a nobis non sensu, sed intellectu percipitur: eam siquidem nos saepe agnoscimus in rebus, quae sensibus minime sunt obnoxiae, cujusmodi est eloquens oratio, aut poema, aut ingeniosa alicujus theorematis demonstratio. Quod si non raro, ad pulcritudinem percipiendam, utimur sensibus, id provenit ex eo, quod tum agitur de illa pulcritudine, quae tribui solet corporibus. Ceterum tum quoque sensus non magis nobis inserviunt, in detegenda pulcritudine, quam inserviant oculi, in detegendis cogitatis alicujus auctoris, cujus scripta perlegimus, quamque inserviant aures, in apprehendendis conceptibus alicujus oratoris, cujus verba audimus. Nemo dicet profecto, intimas illas dotes, quibus sermo, sive scriptus sive prolatus abundat, aut oculis, aut auribus unquam percipi. Sunt qui contendant eadem plane ratione a nobis pulcrum in rebus cognosci, qua dulce in cibis, atque amarum persentimus. At vero in hac opinione plura sunt, quae nullo pacto intelligi queunt. Et sane qui fit, ut infans nullam agnoscat pulcritudinem in iis rebus, quae utpote pulcherrimae homines rationis usu potitos tantopere alliciunt? Cur nam homo imperitus minime commovetur eo, quod sua pulcritudine attonitum facit hominem scientia praeditum? Certe nulla est necessaria cognitio, nulla experientia, ut infans lactis dulcedinem, aut imperitus rosae odorem persentiat. Quis unquam dicet, nullam pariter esse necessariam scientiam, nullam rerum peritiam, ad agnoscendam pulcritudinem, quam sive Raphaelis tabulae sive Bonarottii statuae, aut poeticae ac musicae compositiones, aut civiles moralesque institutiones praeseferunt? Quare tum infans, tum rudis, accedente cognitione atque experientia, quod antea non videbant, deinde vident, atque impense sectantur? At, inquiunt, tum infans, tum rudis hominem pulcrum a deformi facile discernunt. Nos autem reponimus, non esse hic alterum cum altero confundendum. Nam, quod attinet ad infantem, primo id non semper evenit. Praeterea quum accidit, ut infans homini pulcro concilietur magis quam deformi, id non a cognita pulcritudine, sed a quadam benevolentia, quam ille prae isto oculis ac vultu patefacit, est repetendum. Quod autem attinet ad hominem rudem, is cum jamdiu inter homines vixerit, satis habet experientiae, ad internoscendam utcumque humanorum corporum venustatem; quamquam adhuc impar est detegendae illi pulcritudini, quae rebus aliis secretioribus, ac nobilioribus inest

versitate quodammodo emicare conspicitur, imitari, atque omni ex parte referre cupiebant; postremi hanc ipsam notionem divinitus inditam actionibus ac moribus exprimere volebant. Incredibile autem est, quam magnos, quamque diuturnos labores suscipere atque exantlare debuerint, sive legum latores, ut populos omni barbarie infectos, tum ad bellum gerendum, tum ad pacem colendam informarent; sive artium inventores, ut obices, qui undequaque occurrebant atque in primis hominum ignorantiam ac praejudicia vincerent et profligarent; seu tandem praeclarissimi illi viri virtutis honestatisque unice studiosi, ut egregia quaedam caritatis in patriam, pietatis in parentes, fidelitatis in amicos, humanitatis in ipsos interdum hostes exempla posteris admiranda relinquerent. Tanta est vis, quam pulcri amor, in animis quibusdam excelsioribus, exeruit ac patefecit (24).

Perfectum, cujus amor est homini naturalis non minus, quam amor ordinis, non est nomen sensu vacuum.

Ea est hominis natura, ut is non minus perfecti, quam ordinis ac pulcri sit amans. Sunt, inquit Gerdilius, quidam sophistae, qui ne nomen quidem perfecti ferunt, perinde ac si nulla esset ejus significatio. Hi nimirum ita se se animis extollunt, ut magna haec rerum universitas ad instar exigui cujusdam puncti iis appareat. Quare nec pluris aestimant lucentia coeli astra, quam tenuissimum

(24) Naturalis, quo pulcrum prosequimur, amor impugnari potissimum consuevit ex eo, quod homines, in pulcro dijudicando summopere discrepant. Ex hac enim discrepantia colligi posse videtur, ideam pulcri a nostro pendere arbitrio, eique nullam certam rem respondere. At vero ex idea quae sit arbitraria ac plane phantastica non alius quam arbitrarius ac plane phantasticus amor enasci potest. Arbitrarium autem et phantasticum opponuntur naturali. Hujusmodi difficultas probe dissolvitur a cl. Gerdilio cum in aliis locis, tum praesertim in sermone sexto philosophico de homine. Ejus verba ex gallicis italica facta haec sunt: » Nè la comun degli uomini, nè la schiera eletta degli spiriti più sublimi non hanno mai dubitato della esistenza del perfetto e del bello. I Sofocli e gli Euripidi, e tutti gli altri sommi, che succedettero a quei primi, non hanno mai pensato, che quello splendido concetto di perfezione, e di bellezza, ond' essi erano sì vivamente colpiti, che si sforzavano di ritrarlo in tutte le opere loro, altro non fosse che l' impressione capricciosa e passeggera del pregiudizio d' una nazione o d' un secolo. Il bello drammatico, quale essi l' han concepito, è tale da dovere grandemente piacere agli animi tutti, in ogni età, in ogni paese. Sono i sofisti di poca levatura, i quali percossi dalla diversità dei giudizii intorno al bello, e impacciati dalla difficoltà di ridurli ad un solo principio semplice e costante, hanno trovato essere più commodo il troncare il nodo, con non riconoscere altro bello, da quello in fuori, di cui ciascuno si forma il concetto, secondo il particolare suo gusto; nel che somigliarono quei fisici malaccorti, che veggendo la varietà infinita dei fenomeni elettrici, ed essendo incapaci di ridurli ad un solo principio, assegnarono a ciascun fenomeno una cagione propria e particolare.

Vere existit tum in diversis rerum generibus, tum in rebus, quae in eodem sunt genere.

terrae pulverem, nec item pluris faciunt hominem, quam brutum vel abjectissimum. At nos qui res propius aspicere haud recusamus, minime dubitamus eas ad perfectionem magis minusve accedere. Si diversa inspicimus animantia, facile videmus, iis quamdam inesse agendi vim, quae magis minusve late patet, quatenus in pluribus, versatur, quaeque majori vel minori instructa est apparatu subsidiorum, quibus officio suo fungi queat. Conferamus praeeunte laudato philosopho, aquilam cum verme. Is nullam aliam a natura accepisse videtur facultatem, quam rudiorem quemdam tactum, tenuemque ad reptandum nisum, atque caecum ad se alendum instinctum. Iam vero aquila his omnibus est praedita, ratione quadam excellentiori. Nam dum vermis vix palmi dimidium percurrit, aquila nubes transvolat, praedam ab alto prospectat, ad eamque arripiendam citissime delabitur. Itaque aquila, cum plura eaque validiora habeat subsidia, ad insitam agendi vim explicandam, quam vermis, majorem quoque perfectionem habere censenda est. Neque vero ea tantum animalia quae in diverso, sed et ea, quae in eodem sunt genere, perfectione inter se differunt. Nam cum perfectio sita sit in complexione omnium naturalium subsidiorum, eorumque ad agendum aptitudine, animantia, quibus aut aliquod ex subsidiis naturalibus deficiat, aut omnia quidem suppetant, sed ad munus suum obeundum, non satis expedita sint, reliquis ejusdem generis deteriora merito existimantur. Ita equus, qui aut uno careat crure, aut omnibus utatur cruribus ad iter faciendum tardioribus, profecto deterior est alio; qui quatuor habet crura, eaque ad currendum maxime idonea.

Quantum homo brutis animantibus perfectione antecellat. Perfectio hominis propria diversos in diversis hominibus obtinet gradus.

Ex his patet, hominem esse animantium omnium longe perfectissimum. Nam et tellus aratro subacta, et excitata undique aedificia, et maria navibus sulcata, et alia innumera humanae artis monumenta, quantum homines brutis animantibus antecellant manifesto ostendunt. Quam quidem hominis praestantiam multo clarius patefacit intelligendi facultas, quam artium inventio. Nam cum bruta, quae sentiendi vim habent, in corporeis tantum iisque paucis versentur, homo qui sentiendi atque intelligendi viribus est instructus, ad omnia prorsus corpora percipienda, est idoneus, intimas rerum naturas pervadit, spiritalia, omnique materiae concretione carentia attingit, ac totam propemodum rerum universitatem animo complectitur; atque ita ejus perfectionis, quam in rebus contemplatur,

ratione aliqua fit particeps. Imo vero accidit saepe, ut perfectio magis reperiatur in hominis animo, qui res externas cognoscit, quam in ipsis rebus, quibus ea tribuitur. Ita perfectio, quae tribui solet machinis, non tantum ipsis machinis, quantum hominibus, qui eas excogitarunt, revera inest. Haec autem perfectio, quae ab intelligendi facultate dimanat, major vel minor existit in diversis hominibus. Etenim latum sane intercedit discrimen, inter pastorem, qui ex certi cujusdam astri altitudine, horam noctis conjicit, et astronomum, qui stellarum magnitudines, distantias, ac motus, toto fere vitae suae spatio, diligentissime supputavit. Rursus multum sane est discriminis inter astronomum, qui eam tantum habet scientiam, quam sibi diuturno studio comparavit, et praeclarissimum illum virum, qui motum gravitatis cum motu projectionis conjungens, legem maxime generalem, quam corpora coelestia in suis motibus perpetuo sequuntur, primus hominibus revelavit. Iam vero homines probe norunt utramque hanc perfectionem, tum scilicet eam, qua homo brutis animantibus, tum etiam eam, qua homo homini praestat. Nullus enim est homo, qui se bruto cuilibet, quantumvis robusto ac pulcro non anteferat; nullus, qui eum qui virtute ac sapientia praecellit, non suspiciat, ac quasi quodam cultu prosequatur. Itaque perfectum non est nomen sensu vacuum. Omnes perfecti notionem animo informatam habemus. Illud in aliis existens agnoscimus atque admiramur; in nobis, si adsit, sentimus ac vehementer amamus, si vero absit, impense cupimus atque inquirimus. Tantus est pudor, quo ob defectum perfectionis afficimur, tantus denique amor, quo eam natura impellente prosequimur ac complectimur.

Prima haec prioris Eticae partis sectio, quae tota est in demonstranda naturali hominis ad bonos malosve mores suscipiendos habilitate, cum illi respondeat scientiae, quae a quibusdam *anthropologia moralis* vocatur eodem plane nomine donari potest (25).

(25) Ut plenius cognoscamus, quam sit homo ad bonos malosve mores suscipiendos idoneus, notandum nobis est aetatis cujusque ingenium, (il carattere) quod ex variis quibusdam propensionibus efficitur, ac veluti conflatur. Puerorum propensiones ab ipso corporis animique habitu, magna ex parte, sunt repetendae. Corporis organa, in pueritia, molliora sunt, atque ad sentiendum maxime accommodata. Rerum vero externarum vestigia, in iisdem relicta, neque alta admodum sunt, neque diuturna. Hinc puer ad hoc illudve expetendum subito quidem movetur,

SECTIO SECUNDA

DE LEGE NATURALI

CAPUT I.

DE HUMANARUM ACTIONUM MORALITATE

ARTICULUS I.

Moralitatis Natura

Quam ob causam de humanarum actionum

Philosophiae moralis munus praecipuum in hoc est positum, ut ipsa scilicet inquirat, atque hominibus proponat naturales morum regulas; quae quidem omnes revocari fa-

at aliis subinde atque aliis cupiditatibus perpetuo ducitur. Dum bene valeat, hilaris plerumque est ac laetus, tum quia vividioribus utitur sensibus, tum quia novis in dies corporis animique viribus se se augeri sentit. Ipsa, qua puerilis animus laborat, ignorantia, ad acuendas ejus appetitiones, non parum confert; scilicet puer multa prorsus ignorat, quorum proinde sensu nondum tangitur, alia non sine quadam obscuritate apprehendit, quorum proinde stimulo parum sollicitatur. Quamobrem toto pectore adhaeret iis, quae sensilem delectationem, in praesenti, afferunt. Praeterea de rerum pretio perperam judicat, atque a malis, quae imminent, non satis cavet. Denique ubi non agitur de re, quae cupiditati, qua jactatur, aperte adversetur, suaderi se, ac convinci ultro patitur. Adolescens crescentibus in dies viribus, impavidus efficitur, audax, superbus, fraeno indocilis, ac monitoribus asper. Qui quidem animi motus, nullum servant modum, nisi, per optimam institutionem, mature cohibeantur. Tum primum humanus animus laudis igniculis urgetur, atque incenditur. Etsi autem juvenis contumeliarum impatiens est, atque injuriarum ultor, tamen non raro, ex quadam animi magnitudine veniam, petenti, impertitur, et victo parcit. Ad sperandum magis, quam ad timendum propensus, novitatis illecebris facile capitur. Hinc est quod ejus de futuro consilia, ampliora plerumque sunt, quam consuetus rerum exitus ferat, cumque puer gestiat paribus colludere, adolescens amicorum, cum quibus intima animi sui sensa communicet, desiderio flagrat. Ceterum adolescentium ingenium instabile admodum est, atque incertum; siquidem appetitus et ratio alterno in iis imperio dominari solent. Itaque adolescentes, in quodam veluti bivio, perpetuo versantur. At vir solidiora spectat bona. Nihil est illi antiquius, quam ut plura paret subsidia, quibus suam condat, atque amplificet felicitatem. Honorem ardenter expetit, habita nihilominus utilitatis ratione. Ab aliis non tantum amari, sed et aestimari atque observari vult. Simulandae amicitiae peritus, multorum gratiam captat; vehementioribus animi motibus temperandis assuetus, sedulo cavet ab iis admittendis, quae damnum ac poenitentiam sint allatura. Senectus multiplici incommodo morboque laborat. Ergo senes tristitiam potius, quam hilaritatem praeseferunt. Accedit, in iis corporis organa obtusiora esse, atque ad percipiendam eorum, quae nos circumstant, pulcritudinem ineptiora. Iam vero nostra de rebus judicia maxime pendent a sensu, quem

cile possunt ad hanc unam, nimirum: fac morale bonum, morale autem malum devita. Iam vero fieri nequit, ut bonum morale faciendum, malumque morale devitandum agnoscamus, nisi antea probe noverimus, quid sit ipsa moralitas. Quare priusquam ad varias morum regulas demonstrandas atque explicandas accedimus, intimam moralitatis naturam investigare debemus. Plura sane sunt, quibus moralitas tribui consuevit. Multae namque sunt causae, multa effecta, quae a moralitate nomen accipiunt. Praeterea stabiles quaedam sunt vivendi ac se habendi rationes, hominis propriae, quae *morales* appellantur. Denique ipsa, quae actionem quamlibet nostram comitantur, adjuncta, eodem hoc nomine saepe donantur. Nihilominus hujusmodi nomen, quod rebus tam multis, tamque diversis, ratione aliqua, convenit, jure quodam suo, sibi vindicant actiones humanae. Quamobrem nos in humanis dumtaxat actionibus moralitatem spectabimus, si prius breviter demonstraverimus, quaenam sint actiones, quae prae ceteris *humanae* censendae sunt, ac nuncupandae.

moralitate a morali philosopho sit agendum.

Omnes hominis actiones latissimo sensu appellari possunt humanae. Nihilominus quoniam homo interdum agit ea ratione, quae aliis quoque naturis convenit, interdum vero ea ratione, quae unius naturae humanae est propria» actionum, inquit d. Thomas (*), quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis, in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et libe-

Quaenam actiones proprie dicantur humanae. Humanarum actionum triplex genus.

illae in nobis de se cient. Quocirca nemo mirari debet, quod senes ea, quae praeterierunt immodice laudent, quae adsunt, aspernentur, atque aliorum, praesertim juniorum, dicta et facta frequenter carpant. Diuturna insuper experientia rerum facit, ut senes omnia, vel tutissima, circumspiciant, ab omnibus metuant, malintque interdum vulnera negligi, quam opportunum iis remedium adhiberi. Prudentia minoribus antecelluut. Quamobrem eos et consiliis regere, et monitis coercere satagunt; damque sibi suisque rebus nimis anxie consulunt, in avaritiam delabuntur. » Illis vero, inquit Barclaius, (Icon anim.) qui in senectute haec vitia, velut sirtes effugiunt, nihil est ad omne consortium commodius; res publicas atque privatas felicissime regere despicere malos impetus ac vincere, qui animos nostros inconsulte diripiunt; et consulere juventuti et parcere; quid ipsi fuerint, quid tum senserint, nondum immemores; digni denique qui longa senectute sua sapientia fruantur, orbemque illa veluti expertae philosophiae disciplina componant».

(*) 1. 2. q. 1. a. 1.

rum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo ». In hanc d. Thomae doctrinam, quae dilucida est, et rei, de qua agitur, naturae apprime consentanea, quidam tum ex veteribus, tum ex recentioribus id animadverterunt, videlicet quasdam esse hominis actiones, quae cum sint propriae unius naturae humanae, juxta statuta principia, *humanae* essent vocandae, quamquam ex rationis deliberatione minime proficiscuntur, quod tamen requiri videbatur. Hujusmodi sunt intellectiones necessariae, quibus addi possunt loquela, risus, fletus, quae licet ad humanam dumtaxat naturam pertineant, tamen omnem interdum antevertunt rationis deliberationem. Qui hanc fecerunt animadversionem, mentem d. Thomae parum sunt assecuti. Is enim actiones hominis ab actionibus vere humanis ex diverso agendi modo potissimum discernit. Iam vero agendi modus, qui rationalis naturae est unice proprius cum libertate conjungitur. Igitur ex doctrina d. Thomae, eae tantum hominis actiones dicendae sunt *humanae*, quae libere peraguntur, quamquam, spectato earum genere, aliis quoque agentibus convenire queunt, cujusmodi sunt ambulare, cibum potumque sumere, atque aliae his similes. Quaecumque autem hominis actiones necessario exeruntur, etsi in humana dumtaxat natura reperiantur, poterunt quidem dici hominis propriae, non autem, juxta expositum sensum, humanae. Nihilominus hujusce nominis significatio extendi interdum potest, addito monitu, ad vitandam conceptuum perturbationem. Nam triplex est genus actionum, quae eo nomine dignae videri possunt. Aliae, suapte natura, uni homini conveniunt, etsi ab eodem, necessitate quadam, peraguntur; talis est intellectio necessaria. Hujusmodi actiones dicuntur interdum humanae, *quoad substantiam*, dumtaxat. Aliae communes quidem sunt hominibus et brutis, sed ab illis libere, ab his necessario exercentur; talis est videndi, atque audiendi actio. Atque hae, quum libere ab homine ponuntur, vocantur humanae, *quoad modum*. Denique aliae sunt, quae utraque ratione ad hominem pertinent, nimirum et quoad earum substantiam, et quoad modum, cujusmodi sunt liberae intellectiones, liberaeque volitiones. Ex triplici hoc genere actionum, secundae tan-

tum et tertiae, non autem primae, moralitatem suscipere queunt.

In quonam posita sit moralitas humanarum actionum, an differat a libertate, an eidem aliquid addat.

Quemadmodum libertas, ita et moralitas primo et per se reperitur in actionibus ab ipsa voluntate elicitis. Aliae autem actiones, quae ab aliis facultatibus proxime dimanant, suam moralitatem a liberis voluntatis ipsius actionibus quodammodo mutuantur. Liberas hominis actiones ad suscipiendam moralitatem idoneas esse, omnes saniores philosophi ultro fatentur, quamquam, in intima moralitatis natura explicanda, vehementer dissentiunt. Sunt qui contendunt humanarum actionum moralitatem totam esse positam in ipsa earum libertate, moralitatem libertati nihil prorsus addere. Hi moralitati subjectam materiam, cum ipsa moralitate, permiscere ac confundere videntur. Etenim sic se habet ordo artificiosus, quoad res externas, uti ordo moralis, quoad liberas voluntatis actiones. Nam quemadmodum ordo artificiosus positus est in ea dispositione, quam ratio producit in rebus externis, ita ordo moralis situs est in ea dispositione, quam ratio pariter facit in liberis voluntatis actionibus. Iam vero res externae cujusmodi sunt lapides, ligna, metalla, atque alia hujusmodi, ordini artificioso materiam quidem suppeditant, sed ab eodem revera differunt. Igitur et liberi voluntatis actus, qui rationis regimini subjiciuntur ordini morali materiam solummodo praebent, at ab eodem vere discrepant. Revera multum interest inter confusum rerum acervum, et idoneam earundem collocationem; inter perturbatam actionum multitudinem, et ordinatam earundem seriem. Eadem ab artis operibus petita similitudo insuper ostendit, moralitatem libertati aliquid addere; siquidem ordo ille, quem res externae acquirunt, non est merus mentis nostrae conceptus, sed iisdem vere inest. Ergo etiam ille ordo, quem assequuntur liberi voluntatis actus, non pendet unice ab animi nostri apprehensione, sed in iisdem existit ac perseverat. Itaque conceptus moralitatis latius patet, quam conceptus libertatis. Verum quidnam est illud, quod moralitas addit libertati? Id nos non aliud esse putamus, quam quemdam respectum ad regulas agendi, ad eas nimirum regulas, quas homo agendo sequi debet. Etenim si nullae prorsus extarent hujusmodi regulae, quas voluntatis deliberatae actus respicerent, ii quidem *liberi* dici possent, non autem *morales*. Igitur moralitas sita est in eo respectu, quem libera voluntatis actio ad agendi regulam habet. Et sane moralitas animo passim

concipitur, ac verbis significatur ad instar cujusdam convenientiae aut repugnantiae cum aliqua norma. Nam et boni dicuntur recti, et mali vocantur pravi, obliqui, iniqui. Iam vero rectitudo, pravitas, obliquitas, iniquitas quamdam innuunt convenientiae aut repugnantiae, cum norma aliqua, respectum. Igitur in hujusmodi respectu collocanda est ipsa moralitas (26).

Quotuplex sit moralitas Quidnam sit bonitas, quid malitia moralis; ex quibusnam fontibus utraque in actiones derivetur.

Moralitas, quum sita sit in eo respectu, quem libera voluntatis actio ad agendi regulam praesefert, necessario bifariam dividitur. Respectus enim actionis cujusvis ad suam regulam duplex est; siquidem actio aut ita suam respicit regulam, ut cum ea consentiat, aut ita ut ab eadem dissentiat. Hinc ipsa cognitio, quae facultatis intelligentis est actio, duplici ratione se habet, ad suam normam, nimirum ad rem, in qua versatur. Cognitio enim illi, quam attingit, rei vel consentanea est, vel dissentanea. Si primum

(26) Humanarum actionum moralitatem sitam esse in illo ordine, quem ratio in iisdem ponit, in prooemio expositionis, ad Ethicam Aristotelis, docet ipse d. Thomas. Is enim, quum statuisset, ordinem a sola percipi ratione, ostendit, eundem, quatuor modis, posse ad rationem referri, proque diverso modo, quo ad rationem ordo refertur, diversas oriri scientias. » Est enim, inquit, ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit, in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos, ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit, in operationibus voluntatis Quartus autem est ordo, quem ratio considerando facit, in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca, et domo. Et quia consideratio rationis, per habitum, perficitur, secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana considerat, sed non facit, ita quod, sub naturali philosophia, comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem, quem ratio considerando facit, in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis, ad invicem, et ordinem principiorum, ad invicem, et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum, pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem, quem ratio considerando facit, in rebus exterioribus constitutis, per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic ergo moralis philosophiae proprium est, considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem, et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis, secundum ordinem rationis» . Cum igitur ad moralem philosophiam, quae tota est, in consideranda honestate, ac pravitate humanarum actionum, pertineat ordo ille, quem ratio in iisdem ponit, juxta mentem s. doctoris, omnino consequitur, moralitatem in hujusmodi ordine sitam esse. Iam vero idem plane est, moralitatem humanarum actionum collocare in ordine, quem iisdem tribuit ratio, ac eandem reponere in earum, cum rationis modum agendi ostendentis norma, convenientia, vel repugnantia. Altera namque sententia, ab altera, non re, sed verbis tantummodo discrepat.

vera, si alterum, falsa nuncupatur. Igitur duplici pariter ratione se se habeat oportet libera voluntatis actio, ad agendi regulam, aut scilicet ita, ut eidem sit consentanea, aut ita, ut sit dissentanea. Si primum erit bona atque honesta, si alterum mala et prava. Itaque duo sunt moralitatis genera, bonitas et malitia. Illa in conformitate actionis liberae cum regula agendi; haec in repugnantia est posita. Bonitas moralis, cujus libera voluntatis actio est capax, sedulo discernenda est a bonitate ejusdem actionis *naturali*. Nam bonitas naturalis sita est in complexione eorum omnium, quae actioni liberae conveniunt, ex physica ejus constitutione. Bonitas autem moralis sita est in complexione eorum omnium, quae actioni liberae conveniunt, secundum rationis praescriptum. Hoc sensu intelligendum est notum illud axioma: bonum ex integra causa, malum autem ex quovis defectu; eodemque sensu intelligendus est d. Thomas inquiens bonitatem actûs humani positam esse in *plenitudine essendi* ipsiûs actûs. Iam vero quod attinet ad bonitatem malitiamve moralem, ea triplici ex capite derivatur ad actionem, nimirum ex objecto, idest ex eo, in quo proxime versatur actio, ex adjunctis, ex fine. Etenim moralis bonitas oritur ex iis omnibus, quae actioni conveniunt secundum rationis normam; atqui recta ratio demonstrat actionem versari debere in re honesta, in adjunctis honestis, idque ob finem honestum. Si enim in horum aliquo aliqua sit turpitudo, jam actio non erit amplius honesta, sed turpis. Humanam actionem ex eo triplici fonte suam haurire bonitatem moralem, peculiaribus quoque argumentis evincitur. Nam, ut de objecto primum dicamus, objecti nomine minime significatur hoc loco, quidquid proponitur atque objicitur voluntati; sic enim ipsa rerum adjuncta constituerent objectum voluntatis; sed intelligitur quidquid primo et per se attingitur a voluntate; exempli gratia: volo operam dare philosophiae, volo orare, primae voluntatis objectum est philosophiae studium; alterius autem oratio. Itaque varia rerum adjuncta non efficiunt voluntatis objectum, quippe quae secundo dumtaxat loco a voluntate attingi solent. Duplici autem ratione spectari objectum potest, nimirum et quatenus est res quaedam; qua ratione spectatum nullam importat bonitatem malitiamve moralem; et quatenus est rationi consentaneum vel dissentaneum, qua ratione spectatum, moralem aliquam bonitatem, malitiamve, quam dicunt *objectivam*, importat. Asserimus autem pri-

mam intimamque bonitatem moralem actionis humanae desumi ex objecto, rationi consentaneo. Etenim primo, quemadmodum in naturalibus rebus, prima atque intima bonitas naturalis desumitur ab eo, quod rebus confert, ut ajunt, speciem; ut in homine a ratione, quae contrahit genus animalis ad speciem humanam, ita in moralibus prima atque intima bonitas moralis desumitur ab eo, quod actioni speciem tribuit, eamque in certo quodam ordine morali collocat; atqui id, quod primo dat speciem humanae actioni est ipsum ejus objectum; siquidem ex objecto contrahitur actio ad hanc vel illam virtutis, aut vitii speciem Praeterea prima atque intima bonitas moralis humanae actionis est ea, quae ante omnem aliam in eadem apprehenditur, sine qua concipi actio nequit, quaeque mutatis adjunctis, quae actionem comitantur, eadem perpetuo manet. Atqui bonitas, quae ex objecto ad actionem derivatur, apprehenditur inesse actioni, ante quamcumque aliam bonitatem, quae aliunde derivari queat; sine illa bonitate concipi actio nequit, mutatisque adjunctis, quae actionem attingunt, ipsa non mutatur; sic eleemosyna hoc ipso, quod est sublevatio pauperis, intelligitur esse primo et per se bona, absque ullo respectu ad externa ejus adjuncta; hac bonitate *objectiva* exui nequit; intima haec bonitas, quantumvis mutentur adjuncta et finis, eadem semper manet. Moralis igitur bonitas humanae actionis primo repetenda est ab objecto, quod rationi sit consentaneum. Praeter eam, quam habet ab objecto, aliam quoque bonitatem moralem accipit actio humana ab adjunctis. Etenim primo, de morali actionum humanarum bonitate, eodem fere modo est decernendum, quo de physica rerum bonitate decernitur. Atqui in rebus tota bonitas et perfectio physica non est ab eo tantum, quod speciem ipsis tribuit, sed et ab iis, quae ipsas exterius afficiunt, ac *modificant;* sic tota bonitas et perfectio hominis physica non est ab uno animo ratione praedito, sed a multis quoque affectionibus externis, id est a colore, figura, apta membrorum proportione, atque ab aliis hujusmodi. Ergo tota bonitas moralis humanae actionis non est unice ab objecto ipsam ponente, in hac vel illa specie, sed etiam ab adjunctis ipsam externe afficientibus ac *modificantibus*. Praeterea humana actio ideo desumit moralem bonitatem ab objecto, quia objectum praesefert aliquam habitudinem convenientiae, cum recta ratione. Atqui ipsa quoque adjuncta praeseferre possunt hujusmodi habitudinem; ita non solum

rationi congruit eleemosyna in se spectata, sed etiam eleemosyna, opportuno tempore, ac loco, tributa. Demum inter actiones morales aliae sunt aliis meliores, etiamsi versentur in eadem materia, et eundem habeant finem; ita melius est, militiam exercere, ad tuendam patriam, urgente belli periculo, quam tempore pacis. At vero tum, haec major bonitas nonnisi ex adjunctis repeti potest. Ergo ipsa quoque adjuncta aliquam actioni bonitatem moralem tribuunt. Quod autem attinet ad finem, is duplex est, alius *operis,* qui non differt ab ipso objecto, ut si quis pecuniam pauperi largiatur, ad eum sublevandum; alius *operantis,* quem scilicet operans sibi, ad libitum, praefigit, ut si quis pecuniam pauperi largiatur, ad Deum honorandum. Nos hic agimus de fine operantis, asserimusque illum, prae aliis adjunctis, humanae actioni bonitatem moralem tribuere posse. Et sane finis, non secus ac reliqua adjuncta ordinem conformitatis cum recta ratione habere potest; ita rationi consentaneum est, non modo eleemosynam facere, opportuno tempore ac loco, sed et eandem facere, in Dei honorem. Accedit, quod finis, cum, respectu humanarum actionum se se habeat, ut primum earum principium; siquidem actiones omnes vere humanae referuntur ad aliquem finem, necessario influere in ipsas debet bonitatem, si bonus est, malitiam, si malus.

An malitia moralis sit res quaedam, ac natura subsistens, seu realis quaedam actionum proprietas.

Quoad malitiam moralem, advertendum insuper est, eam esse posse, tum in ipsa actione, tum in actionis omissione; siquidem rationi adversatur non modo qui vult aliquid, quod turpe sit, ac vetitum, sed etiam qui non vult id, quod honestum est, ac praeceptum. Moralem omissionis malitiam sitam esse in quadam *privatione*, manifestum per se est, cum ipsa omissio sit quaedam actionis debitae negatio. Verum dubitare aliquis potest, an ea moralis malitia, quae inest ipsi actioni malae, sit aliquid *positivi*, ut ajunt, ac *realis.* Ad hanc expellendam dubitationem, statuimus moralem humanae actionis malitiam positam esse in mero cujusdam rectitudinis ac perfectionis ipsi actui debitae defectu. Etenim primo, cum quidquid est reale ac positivum, sit hoc ipso bonum atque appetendum, generalis mali notio sita esse debet in negatione alicujus perfectionis, ac *realitàtis.* At vero moralis malitia est quaedam, imo vero praecipua mali species, quae mala cetera quoad ipsam mali rationem, excedit. Igitur malitia moralis, ubicumque demum reperiatur, non est aliud, quam merus rectitudinis, ac perfectionis defectus. Deinde malitia opponitur bonitati.

Haec autem consistit in integritate ac plenitudine perfectionis, quam actus humanus, ex rationis praescripto habere in se debet. Ergo illa sita est in defectu perfectionis eidem actui debitae. Praeterea, voluntas non fit causa actionis moraliter malae per aliquid *reale*, sed per merum defectum. « Provenit enim, inquit d. Thomas, (*) defectus ordinationis in actu, ex defectu directionis in voluntate ». Potissimus autem defectus, ad quem referenda est origo actionis moraliter malae, in eo positus est, quod non satis advertitur norma rationis. Inde enim oritur, quod voluntas producat actionem a ratione dissentaneam, quia dum exeritur actio, non consideratur rationis norma. Itaque voluntas nostra elicit actionem moraliter malam, ex eo potissimum, quod deficit a norma rationis. Moralis igitur malitia nequit esse aliquid *reale* et *positivum* cum effectum *reale* et *positivum* a causa deficiente produci nequeat. Quamobrem merito Augustinus (**) » nemo inquit, quaerat causam efficientem malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia illa non est effectio, sed defectio «. Accedit quod qualiscumque demum sit actio, ex physica sua constitutione, ea non intelligitur esse moraliter mala, nisi simul dignoscatur carens quadam rectitudine, ac perfectione ei debita, ex morali aliqua norma, vel lege. Id manifesto cernitur in iis actionibus, quae malae sunt ideo tantum, quia vetitae. Etenim si auferatur praeceptum, ex quo fit illis debita perfectio aliqua moralis, non amplius repugnant rectae rationi, etiamsi retineant totam suam physicam *realitatem*. Quaedam vero actiones dicuntur intrinsecûs malae, non ideo, quod earum malitia sit natura quaedam, sed quia privatio rectitudinis illis debitae, ex naturali praecepto, necessario connectitur, cum earum natura. Denique, cum Deus sit prima, atque universalis rerum omnium causa, cum sit fons totius *esse*, quidquid est, aliquo modo *reali* ac *positivo*, ab eodem suum accipit *esse*. Quare si moralis malitia sit aliquid *realiter* existens, ipse Deus erit causa actionis moraliter malae, aeque ac bonae, utraque pariter in Deum refundi poterit; quae cum a summa Dei bonitate, ac sanctitate vehementer abhorreant, malitia moralis in quodam moralis perfectionis defectu consistat necesse est. Haec autem omnia illustrari ac firmari possunt ex doctrina d. Tho-

(*) 1. 2. q. 75 *a.* 1
(**) De Civ. l. 2. c. 7..

mae, qui (*) « actus, inquit, est malus moraliter, in quantum ei deficit de plenitudine essendi ». Atque alibi (**) « peccatum, inquit, nihil est aliud, quam actus humanus malus, quod sit humanus, habet ex hoc, quod sit voluntarius, quod vero sit malus, ex hoc, quod caret debita commensuratione ». Tandem, ne simus infiniti « omne peccatum, ait (***) ex hoc ipso, quod est malum consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni «.

An illa humanarum actionum in bonas et malas partitio sit adaequata. An sit agnoscenda actio humana, suapte natura, in genere morum indifferens.

Humanarum actionum in bonas et malas partitio nullam omnino, ex sibi subjectis partibus, praetermittit. Etenim actio humana, quamquam ratione materiae, in qua versatur, possit esse, *in genere morum indifferens*, tamen si spectetur, quoad adjuncta, quibus afficitur, praesertim vero, quoad finem, necessario honesta est, vel prava. Primum ita facile evincitur: humanae actiones eatenus sunt honestae, vel pravae, quatenus cum regulis morum consentiunt, vel repugnant. Atqui plures sunt humanae actiones, quarum materia nullam cum regulis morum consensionem, nullamque repugnantiam praesefert. Hujusmodi sunt: velle ambulare, scribere, canere, atque aliae his similes. Haec enim neque per se convenientia, neque pugnantia, cum morum regulis, dici possunt. Plures igitur sunt humanae actiones, quae ratione materiae, in qua versantur, nec honestae sunt, nec pravae, sed aeque se habent, ad utrumque. Tales actiones vocantur, suapte natura *in genere morum indifferentes*, non ita quidem, ac si ipsa earum natura omnimodam in genere morum indifferentiam postularet. Nulla enim est actio libera, quae hac ratione sit *indifferens ;* si qua enim esset, ea perpetuo talis esset ac propterea nec bona unquam esse posset, nec mala. Nam quod res habent a natura, id ab iisdem abesse nequit; sed ideo tantum actiones quaedam humanae, in genere morum, indifferentes nuncupantur, quod a sua natura, idest a materia, quae illas in certo quodam genere collocat, neque habent, ut sint bonae, neque habent, ut sint malae; quamvis bonitatem aut malitiam aliunde, nimirum ab adjunctis, quibus afficiuntur, atque in primis a fine, ad quem tendunt, accipere queant.

An possit esse actio humana,

At si actio humana consideretur quoad finem, ceteraque adjuncta, in quibus exeritur, necessario honesta est,

(*) 1. 2. q. 18. a. 1.
(**) q. 71. a. 6.
(***) 2. 2. q. 118. a. 5.

quae omnibus suis affecta adjunctis, nec bona sit nec mala.

vel prava. Antequam id evincimus, tria monemus esse advertenda: primum est, hîc agi de actionibus vere *humanis* quae nimirum ex rationis deliberatione proveniunt. Nemo enim dubitat, quin actiones, quae ex una imaginatione, aut ex caeco quodam appetitûs sentientis impetu proficiscuntur, quavis careant moralitate. Hac ratione interdum manus confricamus, aut caput scalpimus, aut commodiorem corporis situm quaerimus. Alterum est, ipsam a nobis rei naturam spectari, ipsas scilicet actiones humanas in se considerari, nulla ratione habita judicii probabilis, quo quis, putet, se quidem teneri ad eum agendi modum vitandum, qui rationi adversatur, non autem ad eum servandum quem ipsa ratio demonstrat. Qui enim ita sentiret, quasdam efficere actiones posset, ob quas, nec laudandus foret, nec culpandus. Tertium est, hoc loco sermonem esse de illa humanarum actionum honestate, ac pravitate, quae naturae ordinem nequaquam excedit. Sunt enim actiones, quae cum in ordine naturali sint moraliter bonae, nullam tamen habent moralem bonitatem, nullamque moralem malitiam, quae ad ordinem, qui naturae fines excedit, pertineat. Haec autem sunt argumenta, quibus statuta enunciatio firmatur. Primo, si qua esset actio, in genere morum, indifferens, ea profecto esset, quae versatur in materia, per se, indifferenti. At vero ipsa haec actio vel bona est, vel mala. Etenim homo, quoties deliberato agit consilio, in materia, per se, indifferenti, toties debet agere, ob finem honestum, videlicet ob finem, qui cum norma rationis non modo non pugnet, sed plane consentiat. Et re quidem vera, homo deliberato agens consilio debet agere ut homo, idest juxta dignitatem, ac meritum naturae rationalis; atqui rationalis, qua praediti sumus, natura postulat, ut in agendo intendamus bonum honestum; siquidem, inter varia bonorum genera, unum honestum bonum rationali naturae maxime convenit. Et sane, quemadmodum ea, quae ratione sensuve carent, caecis quibusdam instinctibus, ac propensionibus, ab auctore naturae impelluntur, in fines cujusque proprios, ita omnino par erat, ut homo, qui libere, ac *moraliter* agit, ad finem sibi peculiarem, quod est bonum honestum, non modo propensione naturali, sed etiam legibus, ac praeceptis, ab eodem supremo opifice dirigeretur, atque obligaretur. Praeterea finis, quem homo, dum agit, sibi proponit, aut est ipse Deus, sive is actu, sive virtute, sive aperte, sive occulte intendatur, aut est res creata. Ad hosce

duos fines, alii omnes revocantur. In prima hypothesi, hominis actio est moraliter bona, in altera, est mala; id siquidem non est aliud, quam uti fruendis, ac frui utendis; in quo, teste Augustino, tota humanae vitae perversitas consistit (27).

(27) In hac de indifferentia humanarum actionum, in genere morum, quaestione, adversarium offendimus Burlamaquium. Is enim in Elementis juris naturalis (par. 1. c. 9.) contendit, plures esse humanas actiones, quae, vel si spectentur, quoad omnia illa adjuncta, in quibus aguntur, nec bonae sunt, nec malae, cum nec praeceptae sint, nec vetitae, ridetque opinionem eorum, qui licet concedant, quasdam esse humanas actiones, quae ex materia, in qua versantur, neque honestatem habeant, neque pravitatem, tamen volunt, nullam esse, quae saltem ex adjunctis, quibus afficitur, non fiat honesta vel prava. Hanc Burlamaquius opinionem ex insulsa quadam subtilitate, atque immodica abstrahendi libidine ortam esse arbitratur.» Dari quidem, inquit, actiones indifferentes nemo sanus inficiabitur. Nam quam multa sunt, quibus ideo non tenemur, quia nulla divina vel humana lege, vel praescripta vel prohibita sunt, et quae idcirco pro arbitrio nostro, possumus agere, vel omittere. Quapropter scholasticorum interpretum insulsa subtilitas est nullam dicentium indifferentem posse actionem esse, nisi, inquiunt, mentis ope actio abstrahatur secludaturque, tum a quovis homine actionem edente, tum a tempore, loco, ipsoque actionis peragendae modo, aut paragentis animo, ac demum a singulis actionum adjunctis. Verum hujuscemodi actio ab omnibus adjunctis seclusa merum figmentum est. Attamen si quaedam sunt indifferentes actiones, quales, sine controversia, existunt, necesse est, eas indifferentes esse, in iis ipsis, quae adjuncta sunt homini, tempori, loco». Hac in re Burlamaquius, cum nimiae subtilitatis scholasticos insimulat, crassiorem se, atque obtusiorem demonstrat. Primo enim in more omnium philosophorum est positum, ut ii intimam rerum naturam contemplentur, seclusis iis omnibus, quae ad illam non pertinent. Ita metaphysici, dum hominem spectant, ut animal rationale, mentem avocant a peculiaribus illis, tum internis, tum externis qualitatibus, sine quibus homo existere nequit. Ita etiam mathematici, dum circulum considerant, animi obtutum, in una circuli natura, defigunt. Igitur figmentum quidem est actio, quae reipsa existat, ab omnibus seclusa adjunctis, non autem est figmentum actio, quae animo consideretur, quoad solam ejus naturam. Praeterea ratio adducta a Burlamaquio, ad refutandam scholasticorum opinionem, nullam habet vim. Nam ex eo, quod plures sint actiones, quae nulla divina, vel humana lege hominibus praeceptae sint, vel interdictae, id solum colligitur, nimirum, eas posse, absque ulla culpa, ab hominibus praetermitti, vel admitti. Verum sedulo discernendus est modus agendi, ab ipsa actione. Fieri sane potest, ut actio ipsa nulli subjiciatur legi, at modus agendi, in illa ipsa actione, quae nec praecepta est, nec vetita, praescripto rationis, naturaliique praecepto numquam non subjicitur. Scilicet persaepe licitum nobis est, abstinere ab actione; si tamen agimus, eum tenere debemus in agendo modum, qui rationi congruat, quod si facimus, bene agimus, secus, male. Igitur, cum nulla sit actio, quae saltem quoad modum, naturali praecepto non subjaceat, nulla pariter est actio, quae si fiat, quavis honestate, aut pravitate destituatur. Denique lepidum est illud adversarii nostri argumentum: si quaedam sunt indifferentes actiones, necesse est, eas indifferentes esse, in ipsis adjunctis; est enim huic simile: si quaedam sunt actiones per se bonae, necesse est, eas bonas esse, in ipsis adjunctis. Atqui saepe fit, ut actio per se bona, cujusmodi est eleemosyna,

An honestum sit agere ob corporis commoditatem. An licitum sit agere ob voluptatem.

At inquiunt, quaedam sunt actiones humanae, quibus aut aliqua corporis commoditas, aut sensilis aliqua delectatio, cujusmodi est ea, quam ex florum odore, ac pulcritudine percipimus, quaeritur atque obtinetur. In hisce autem actionibus, etsi nulla peculiaris elucet honestas, nulla item pravitas reperitur. Quis enim dicat, eum peccare, qui suadente ipsa natura, corporis sanitati prospicit, aut florem odoratur? Plures igitur sunt humanae actiones, quae nec honestae sunt, nec pravae. Quibus adversariorum animadversionibus nos ita reponimus: eam quaerere corporis commoditatem, quae sanitati corporis conservandae atque augendae inserviat, nec indifferens est in genere morum, nec malum, sed plane bonum. Sanitas enim corporis necessaria est, aut saltem utilis, ad varia vitae munera rite obeunda. Hinc et rationem habet boni honesti, et intendi laudabiliter potest. Accedit, sanitatis amorem reipsa non discerni ab amore sui, qui ubi modum non excedat, honestus est ac laudandus. Quamobrem d. Thomas « hoc ipsum, inquit (*) quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis, et idem patet in aliis «. Quod autem attinet ad voluptatem, quae nullam in se habeat pravitatem, de hac enim unice loquimur, advertendum est, hominem duplici modo agere posse, ob voluptatem, primo ita, ut voluptatem et temperet, juxta normam rationis, et referat ad bonum aliquod honestum. Ut si quis voluptatem modice sumeret, ad recreandum corpus, ne forte animus nimis gravetur, atque in officiis suis implendis retardetur. Secundo ita potest homo agere, ob voluptatem, ut nulla boni honesti habita ratione, illam unice spectet, in eaque consistat. Quum homo agit, ob voluptatem, primo illo modo, ejus actio est bona, atque honesta. Nam quamquam interdum laudabilius est, ex virtutis nobilioris amore, sensili delectationi nuncium remittere, ea tamen saepe licite, atque honeste admittitur, ad hanc scilicet vitam, inter tot tantasque aerumnas, expeditius transigendam. Quum vero homo agit, ob voluptatem, altero modo, ejus actio est mala atque inhonesta. In hoc enim

fiat mala, ex fine pravo, quem sibi proponit is, qui eam facit. Igitur ex eo, quod sint quaedam actiones, suapte natura, in genere morum indifferentes, pessime colligis, eas in ipsis quoque adjunctis, quibus afficiuntur, indifferentes esse debere.

(*) 1. 2. q. 18. a. 9 ad 3.

natura hominum differt, a natura pecudum, quod cum illa ad bonum rationi accommodatum in primis tendat, haec bonum appetitui sentienti conveniens unice sectatur. Quare quum homo in sensili delectatione conquiescit, et a proprio aberrat fine, et ad pecudum conditionem delabitur. Quod sine magna inhonestate, ac turpitudine esse nequit. Et re quidem vera, qui unam in agendo delectationem quaerit, in eaque conquiescit, is contra naturae rationisque institutum aperte facit; siquidem ex naturae instituto non sane actio ad delectationem, sed contra delectatio, ad actionem, refertur. Nam summus rerum opifex, pro sua sapientia, omnibus fere hominis actionibus, certam quamdam delectationem, quasi quoddam ad agendum invitamentum, ac condimentum, inspersit. Hinc scite notavit Aristoteles (*) voluptatem ita se habere ad actionem, uti se habet decor ad juventutem. Hujus autem naturalis ordinis, in quo voluptas subest actioni potissima ratio in eo posita est, quod natura id tantummodo intendit, ut finem, quod primo et per se facit ad conservanda, sive ipsa rerum genera, sive ipsa individua subjecta. At vero delectatio neque ad ipsum hominum genus, neque ad singulum quemque hominem conservandum, primo et per se conducit. Hinc ciborum comestio, vel sublata quavis delectatione, ad vitam humanam sustentandam nihilo minus valeret. Itaque delectatio ad instar olei cujusdam est, quo homo, quasi quidam athleta perfusus ac delibutus, multo facilius, atque alacrius vitae hujusce virtutisque curriculum conficit. Cum igitur nefas sit, in delectatione ipsa consistere, ad bonum usque honestum necessario nobis est contendendum.

ARTICULUS II.

Moralitatis cognoscendae ratio.

Variae de ratione cognoscendae moralitatis philosophorum sententiae.

Quum moralis bonitas sita sit in ordine illo, qui, ex rationis praescripto, humanis actionibus est debitus, moralis autem malitia in ejusdem ordinis defectu, per se patet, utramque a nobis cognosci, per eam ipsam facultatem, qua cognoscitur ordo. Atqui ordo, una intelligendi facultate cognoscitur. Igitur una pariter intelligendi facultate humanarum actionum moralitas percipitur. At vero plerique,

(*) 1. Eth.

superiore praesertim saeculo, extitere philosophi, qui cum viderent, judicia, de quarumdam actionum moralitate, eadem esse apud omnes populos, excogitarunt naturalem quemdam instinctum, quem sensum moralem appellarunt, ex quo moralia illa judicia profluerent, perinde ac si tanta populorum, in dijudicanda humanarum actionum moralitate, atque aliis quidem earum approbandis, aliis vero improbandis, consensio non aliam posset habere idoneam causam quam caecum naturae instinctum. Incredibile autem est, quantum in explicanda moralis hujusce sensûs natura, inter se discrepent. Duae tamen sunt sententiae, ad quas ceterae facile revocantur. Nam alii, duce Robineto, contendunt, sensum illum moralem esse ipsam sentiendi facultatem, quae ad percipiendam humanarum actionum moralitatem, peculiari quodam utatur organo corporeo. Alii autem, duce Hutchesonio, docent, sensum moralem esse quidem facultatem ab intelligendi facultate penitus diversam, eam nihilominus nulli plane organo corporeo alligari. Nos, praemissa brevi utriusque sententiae expositione, utramque expendemus, ex quo etiam ipsa moralitatis natura plenius ac melius cuique consideranti innotescet.

Robineti de ratione cognoscendae moralitatis doctrina.

Atque, ut initium ducamus a sententia Robineti, is in quinto de Natura libro, ex analogia, quam putat esse inter sensum moralem et quemvis alium sensum, praesertim quoad modum, quo utrique, in materia cujusque propria, versantur, evincere nititur, primo, sensum moralem esse revera corporeum. « Nos enim, inquit, ita percipimus bonum et malum morale ut gustu, dulce et amarum, ut tactu, lene atque asperum, ut visu, album et nigrum, ut auditu vocum consonantiam ac dissonantiam, ut denique olfactu, odorum suavitatem, foetoremque internoscimus. Nam cum morales actionum differentiae *immediate* a nobis percipiantur, necesse est, eas percipi motibus corporeis sexti cujusdam sensûs, qui aliis quinque sensibus similis omnino sit, atque analogus; nimirum animus noster bonitatem, malitiamque moralem dignoscit, ea propemodum ratione, qua res qualitatesque aliis quinque sensibus subjectas percipere consuevit. In quovis namque animali, quidquid ex inductione, aut mentis reflexione ac ratiocinio minime provenit, id ex impulsu corporei alicujus sensûs proveniat oportet ». Tum, ut ostendat, nullum prorsus esse discrimen inter modum quo per sensum moralem, pravitatem, honestatemque actionum dignoscimus, et modum, quo, per

quinque alios sensus, corpora, corporumque proprietates apprehendimus, duo profert exempla, quorum alterum, ex humanorum vultuum pulcritudine, aut deformitate, alterum ex sensilibus qualitatibus deducit. Ita vero proponit primum « honestas, inquit aut pravitas actionum, sensilis nobis efficitur eodem pacto, quo pulcritudo aut deformitas vultuum innotescit. Hae duae differentiae, quum subjiciantur duobus sensibus, ejusdem generis, eadem omnino ratione, a nobis percipiuntur. Et sane; quemadmodum ex certis quibusdam lineamentis, humani alicujus vultûs pulcritudinem illico dignoscimus, quamquam mutuos eorum respectus, mutuasque convenientias ignoremus, ita quarumdam actionum honestatem continuo sentimus, quamquam ad utilitatem, quae ex iis in homines profluit, ne leviter quidem advertamus (28). Primam illam sensationem consequitur spontaneus quidam amoris motus, alteram approbatio quaedam necessaria, ac quasi mechanica. Utraque sensatio aeque naturalis nobis est, atque ad idem pertinet genus; at posterior tanto antecellit priori, quanto animi virtus pulcritudini corporis est praeferenda ». Hoc autem est secundum exemplum, quo vult Robinetus ostendere, humanarum actionum moralitatem a nobis ita percipi, ut percipiuntur sen-

(28) Hic Robinetus multimode hallucinatur, putat enim corporum pulcritudinem sensibus percipi. At vero pulcritudo, vel quae corporibus tribuitur, sola ratione, percipitur; ea siquidem in certo quodam partium corporearum ordine potissimum est posita; ordinis autem perceptio ac contemplatio unius rationis est propria. Itaque in ipsis rebus corporeis, quae pulcrae existimantur, materia quidem pulcritudinis sensibus apprehenditur, pulcritudo autem ipsa, una duntaxat intelligendi facultate, cognoscitur. Quare adversario nostro concedere id possumus, videlicet humanorum vultuum pulcritudinem eodem modo a nobis percipi, quo percipitur humanarum actionum honestas; siquidem utrumque, sola ratione dignoscitur. Nam quemadmodum humanae faciei pulcritudo, ex mutua partium quibus constat, proportione ac symmetria, ita humanae actionis honestas ex ejusdem, cum morum regulis, convenientia exoritur. In illud autem, quod additur, ad ostendendum, omnimodam existere similitudinem inter perceptionem pulcritudinis, et perceptionem honestatis, animadvertimus primo, fieri non posse, ut nos cognoscamus pulcritudinem corporum, quin simul cognoscamus eam partium, ac lineamentorum convenientiam, ex quibus illa conflatur, etsi ob habitum, quem, in ea saepius contemplanda, acquisivimus, uno propemodum intuitu, omnia, quae ad eam pertinent, comprehendamus. Animadvertimus praeterea, propositam similitudinem magna ex parte deficere. Non enim aeque necessaria est, ad agnoscendam honestatem, cognitio utilitatis ex eadem dimanantis, ac necessaria est ordinis cognitio, ad cognoscendam pulcritudinem. Nam etsi utilitas sit spontaneus quidam honestatis fructus, non tamen ad honestatem constituendam utilitas necessario requiritur; quod tacite opinari, ac docere videtur Robinetus.

siles corporum qualitates: » quaevis, ait, res corporea, suum colorem saporemve, seu potius id, quod, ad coloris saporisve sensationem in animo excitandam, est necessarium, secum affert. Pari modo quaevis actio suam moralitatem, vel certe id, quod ad moralitatis sensationem in animo ciendam, requiritur, secum adducit. Quum aliqua res corporea se se objicit oculis, ea profecto, illa ipsa figura, illisque coloribus, quibus est praedita, in oculorum retina depingitur; quum sonus aures percellit, is profecto, illo ipso tono, sive gravi, sive acuto, quo pollet, eas afficit, eadem plane ratione, quaevis actio, quae nostris oculis subjiciatur, suis instructam moralibus dotibus, se se nobis percipiendam offert. Quum vero ea narratur, tum aures verbis, quae actionem, moralemque actionis indolem exprimunt, percelluntur. Ipsa quidem moralitas, neque oculis cerni, neque manibus contrectari potest, sed id minime impedit, quominus organo ejus proprio sentiri queat «. Ad haec, Robinetus minime dubitat, aliquam ipsius organi moralitati agnoscendae inservientis descriptionem tradere. Nam non solum monet, sensum quemlibet non esse aliud, quam quemdam ipsius tactûs modum, ac propterea tactum ipsum attenuari adeo, perficique potuisse, ut ejus ope excitaretur in animo moralitatis sensatio, sed praeterea conjectat, in *organico* corporis nostri *systemate*, quaedam extare tenuissima fila, quae moralium qualitatum impressione, ita commoveantur, ut animus praesentem actionum moralitatem persentiat, eaque fila, atque fibrillas arctum dicit, cum nervis opticis, atque acusticis nexum habere, ac propterea toties necessario commoveri, quoties ea, quae visu, aut auditu percipiuntur, aliquam moralitatis notam praeseferunt. Haec est Robineti de morali sensu doctrina ad ejus plane mentem, atque ipsius fere verbis, a nobis exposita.

Hutchesonii de modo cognoscendae moralitatis sententia.

At Hutchesonius docet, nos ita natura comparatos esse, ut absque ulla rationis considerantis ope, interiori quodam, eoque spiritali sensu, ac veluti gustu, bonum malumque morale internoscamus; atque illud quidem ultro approbemus, hoc vero damnemus. Hinc est, quod perceptio boni moralis, cum quadam animi suavitate, perceptio autem mali moralis, cum quadam animi amaritie atque horrore numquam non conjungitur. Revera nullus est homo, cui gratus animus pro beneficiis exhibitus, fides amico servata, jus cuique suum tributum, atque alia hujusmodi non videantur

honesta ac non mirifice insuper placeant: nullus item est homo, cui ingratus animus, perfidia, injustitia, atque his similia non videantur turpia, ac non vehementer etiam displiceant. Igitur inest, inquit, nobis moralis quidam sensus, qui non minus a ratione, quam ab aliis corporeis sensibus differt, quique facit, ut virtutem vitiumque illico, atque *immediate* discernamus, ac quodammodo degustemus. Hunc sensum animis nostris ipsa insevit natura, ut, hac ratione, facultatis intelligentis defectum impleret. Etenim ex naturae providentia cautum est, ut tum in iis, quae ad corpus, tum in iis, quae ad animum, atque ad mores pertinent, ubi tardior esset, aut penitus deficeret rationis consideratio, ibi praesto esset, atque auxilium afferret sensus; scilicet, quemadmodum ad comparanda, vel removenda ea, quae corpori utilitatem, aut damnum afferunt, corporeo quodam sensu, ita ad acquirenda vel repellenda ea, quae animo prosunt, aut nocent, cujusmodi inprimis sunt boni malique mores, spiritali quodam sensu, qui omnem rationis considerationem antevertit, commonemur ac voluptatis dolorisve stimulo acerrime incitamur. Atque hic est moralis Hutchesonii sensus, qui nulla quidem materiae concretione inficitur, sed tamen supervacaneus est censendus, uti mox demonstrabimus; si prius crassiorem Robineti, ac totius moralitatis vastatricem opinionem paucis refutaverimus.

Sextus corporeus sensus a Robineto invectus, ad percipiendam humanarum actionum moralitatem, commentitius esse atque absurdus ostenditur.

Hac autem ratione adversus Robinetum disputamus: si moralitas humanarum actionum, organo quodam corporeo, perciperetur, ea non esset aliud, quam corporea quaedam qualitas, judicia vero, quae de eadem a nobis proferuntur, unice penderent ab impressione, quam humanae actiones, peculiari ejusmodi qualitate, in novo illo organo corporeo efficerent. Atqui neutrum affirmari potest. Nam quod attinet ad primum, si moralitas non esset aliud, quam corporea quaedam qualitas, ea externis tantummodo actionibus inesset, utpote quae corporeis quibusdam motibus continentur. Atqui bonitas, vel malitia moralis actionibus omnino internis, quae ab ipsa voluntate proxime dimanant, primo et per se inest; eatenus autem externis quoque actionibus moralitas tribuitur, quatenus hae ab illis pendent, ac quodammodo informantur. Igitur moralitas, inter corporeas qualitates, recenseri nequit. Praeterea moralitas nequit esse corporea quaedam humanarum actionum qualitas, quin iisdem tribuat peculiarem aliquam aptitudinem ad commovendum organum corporeum, ab adversario nostro excogitatum. Id

autem fieri nullo pacto potest. Moralitas enim posita est in illa cum regulis morum convenientia vel repugnantia, quam humanae actiones praeseferunt. Iamvero ex eo, quod humanae actiones cum morum regulis conveniunt, vel repugnant, nullam profecto acquirunt aptitudinem, ad ullum commovendum organum corporeum. Neque enim inde fiunt magis, minusve mobiles, aut magis, minusve extensae, neque ullam peculiarem suscipiunt figuram, ex quibus unis aptitudo ejusmodi conflatur. Deinde si moralitas humanarum actionum esset revera sensilis quaedam earum proprietas, ea sentiri quidem, organo ejus proprio, non autem, ratione, intelligi clare posset, ac verbis, distincte definiri; ita sentimus sapores, odores, sonos, colores, intimam vero istarum affectionum naturam, neque animo apprehendimus, neque lingua explicare possumus. At vero moralitatem nos, ratione, satis intelligimus, ac verbis, perspicue significamus. Haec igitur humanarum actionum proprietas a quavis sensili qualitate, toto coelo, differt. Denique in hypothesi, quod moralitas esset corporea quaedam humanarum actionum qualitas non possent actiones ex indifferentibus fieri morales, aut ex bonis malae, quin intimam aliquam subirent mutationem. Atqui plures sunt actiones, quae ex indifferentibus fiunt morales, aut ex bonis malae, quin vel minimum immutentur. Etenim finis, quem is, qui agit, sibi libere proponit, cum extra naturam actionis omnino sit positus, nullam profecto actioni mutationem subire facit. Iam vero actiones, quae, per se, nec honestae sunt, nec pravae, ex hujusmodi fine honestatem, aut pravitatem suscipiunt; quae autem sunt, per se, honestae, ubi hujusmodi finis sit pravus, pravitatem adipiscuntur. Cum igitur humanae actiones ex indifferentibus fiant morales, atque ex bonis malae, quin aliquid physicae earum constitutioni addatur, aut detrahatur, ipsa moralitas corporeis actionum qualitatibus, nullo modo, est accensenda. Atque hoc quidem, primo loco, erat nobis ostendendum. Superest, ut evincamus id, quod secundo proposuimus, videlicet, judicia, quae de humanarum actionum moralitate a nobis proferuntur, ab impressione, quam ipsa moralitas in novo illo organo corporeo efficere fingitur, nequaquam pendere. Ad id autem evincendum, duplex nobis argumentum suppeditat experientia. Primo enim, si nostra de humanarum actionum moralitate judicia unice penderent a commotione organi alicujus corporei, quo dicimur instructi, ea perceptionem earundem

actionum proxime consequerentur, quemadmodum nostra de sensilibus corporum qualitatibus judicia, perceptionem eorundem corporum proxime consequuntur. At vero etsi aliquando inter actionum perceptionem, et judicia, de earum honestate, aut pravitate, nulla animi actio intercedere videatur, tamen plerumque alia plura perceptioni sunt adjungenda, quae judicio quodammodo viam sternant; scilicet, ad honestatem, pravitatemque actionum rite judicandam, necesse est, primum investigare causas, quae ad agendum movent, dein expendere adjuncta omnia, quae rem comitantur, demum totam actionem cum morum regulis conferre, ac sedulo videre, an cum iisdem conveniat, vel repugnet; imo vero interdum accidit, ut omnibus accuratissime expensis, nullum certum de actionum moralitate judicium proferri queat. Aliter ergo judicamus de sensilibus corporum qualitatibus, aliter de actionum moralitate. Quamobrem moralia judicia nequaquam a sensu aliquo corporeo, sed a ratione potissimum pendere, ac promanare censenda sunt. Praeterea si hujusmodi judicia ab organi alicujus corporei commotione essent repetenda, ii qui sensibus sanioribus, ac validioribus sunt instructi, cujusmodi sunt pueri atque adolescentes, aptiores, ii vero, qui sensibus infirmioribus utuntur, cujusmodi sunt senes, ineptiores essent, ad ea ferenda. At vero contrarium plane usuvenit. Nam ad humanarum actionum moralitatem agnoscendam, ac dijudicandam, nulla est aetas minus idonea, quam pueritia, praesertim, si expeditum rationis usum nondum sit adepta; contra, nulla aetas, ad munus illud obeundum, idonea magis habetur, ac deprehenditur, quam senectus. Adde, quod ipsa corporis aegritudo, nisi forte vehementior sit, minime impedit, quominus rectas de moralibus sententias feramus. At vero, aegrotante corpore, omnes ejus sensus languescunt, aut ex parte corrumpuntur. Cum igitur aptitudini ad sentiendum, minime respondeat aptitudo ad judicandum de moralibus rebus, perspicuum est, hanc ab illa, neque dimanare, neque proprie pendere.

Robineti rationes pro corporeo percipiendae moralitatis organo, visum inter atque auditum collocato, penitus refutantur.

At, inquit Robinetus, tanta est hominum concordia in humanarum actionum honestate, aut pravitate dijudicanda, ut ea nonnisi a morali quodam sensu, eoque corporeo repeti queat. Huic nos rationi reponimus primo, eam hominum in judiciis moralibus ferendis concordiam tantam non esse, quanta fingitur ab adversario. Quamquam enim homines, in primis morum principiis agnoscendis, mirifice consen-

tiant, tamen in iisdem evolvendis, atque ad actiones singulas accommodandis vehementer discrepant. At vero si homines, quum de moralibus sententiam ferunt, sensu quodam corporeo niterentur, non modo, quoad prima morum principia, sed etiam, quoad moralitatem singularum actionum, probe consentirent; quemadmodum probe consentiunt, quoad sensiles corporum singulorum qualitates. Igitur ista hominum dissensio, in moralitate actionum singularum dijudicanda, satis indicat, eorum judicia moralia originem a sensu corporeo nequaquam habere. Reponimus secundo, eam populorum concordiam, quoad prima morum principia derivari commode posse ex eorum perspicuitate. Prima enim principia practica aeque perspicua sunt, ac prima principia theoretica; siquidem illa ad haec reducuntur. Tanta autem est perspicuitatis vis, ut veritati perspicuae, sive theoretica illa sit, sive practica, omnes necessario assensum praebeamus. Igitur ad explanandam eam concordiam, quam videmus esse inter homines, quoad prima principia practica, non est necesse, ut sextum quemdam fingamus corporeum sensum, nisi forte et septimum alium fingere velimus, ad explanandam eam concordiam, quam pariter inter homines esse videmus, quoad prima principia theoretica. Robinetus vero non modo docet, eum sensum revera existere, sed serio etiam affirmat, eum, visum inter, atque auditum esse positum, utpote qui arctissimum habet, cum nervulis opticis, atque acusticis, nexum. Quo quidem commento, ut animadvertit Ioannes Finettus, nihil est ineptius. Constat enim, judicium morale, eique adjunctam animi delectationem, aut molestiam nequaquam oriri, aut ex imagine illa, quae in oculorum nostrorum retina depingitur, dum actionem aliquam fieri conspicimus, aut ex ipso verborum sono, qui percellit aures, dum actionem aliquam narrari audimus; verum, si actionem oculis usurpamus, ex comparatione, quam cognitis actionis causis, adjunctisque omnibus instituimus inter eam, et morum regulas. Hinc est, quod de eadem actione, pro diversa ejus causa, diversum ferimus judicium. Si autem actionem auribus accipimus, ex ipsa verborum, quibus exponitur, sententia, ejusdem moralitas dijudicatur. Hinc est, quod de una eademque actione, idem ferimus judicium, quodcumque sit idioma, quo illa exprimitur, dummodo illud calleamus; quamquam certum sit atque exploratum, auditûs organum, diversa ratione, commoveri, pro diverso idiomate, quod adhibetur. Quare diversa quoque ratione commoveri

deberent tenuissimae illae fibrae, quae sensum moralem conflare finguntur, si existerent, atque aliquem haberent cum nervulis acusticis nexum, ideoque diversum deberet prodire judicium; quod numquam fit. Igitur nullibi extat corporeus sensus, ex quo judicia moralia sint deducenda. Tantum abest, ut is visum inter, atque auditum, sit collocandus.

Hutchesonii rationes ad adstruendum moralem sensum spiritalem quidem, sed a ratione omnino distinctum.

Quae ad adstruendum moralem aliquem sensum, spiritalem quidem, sed a ratione penitus sejunctum ab Hutchesonio afferuntur, haec fere sunt: contemplatio virtutis delectationem, contemplatio autem vitii molestiam parit. Revera quaedam sunt actiones, quae ubi primum a nobis dignoscuntur, commiserationem movent, aliae autem horrorem incutiunt. Hos vero animi motus comitantur moralia judicia, tanta celeritate, ut omnem animi considerationem antevertant. Igitur agnoscendus est spiritalis aliquis sensus, cui tum illi animi motus, tum haec judicia tribuantur. Et sane videmus ipsos pueros, vel antequam explicata sit ratio, si forte iis se se offerat mendicus aliquis, ad movendam commiserationem comparatus, in matris sinum subito confugere, auxilii scilicet pro mendico implorandi causa; imo vero etiam interdum infantes, ipsis illis crustulis ac crepundiis, quae dono acceperant, ultro se privant, ut ea nimirum alteri tradant. Tantus inest hominibus, ab ipsa infantia ac nativitate, humanitatis, atque honestatis sensus.

Hutchesonii rationes pro morali, sensu, spirita.i quidem, sed a ratione prorsus sejuncto, funditus evertuntur.

Haec profert Hutchesonius. Quae quidem vera sunt, sed minime nos cogunt, ad tribuendam animo nostro peculiarem aliquam sentiendae moralitatis facultatem, ut ut spiritalem, et a nullo pendentem organo corporeo. Facile enim possumus afferre idoneam rationem, eamque multiplicem, tum ejus delectationis, quam ex contemplatione virtutis, tum ejus molestiae, quam ex contemplatione vitii percipimus, quin ullum in humano animo agnoscamus moralem sensum. Delectatio enim oritur ex eo, quod virtus pulcherrimum quemdam ordinem praeseferat, qui rationi per se convenit, atque ad animum honestandum, ac perficiendum est in primis idoneus; molestia autem oritur ex eo, quod vitium turpissimam habeat inordinationem, quae cum ratione pugnat, atque, ubi ametur, animum dejicit, ac depravat. Commiserationis autem, atque horroris motus, quos in nobis excitant quaedam actiones, sive dum fieri cernuntur, sive dum narrari audiuntur, eatenus sunt morales, quatenus rationis, voluntatisque liberae regimini subsunt. Hinc

est, quod motus hujusmodi vitiosi interdum sunt, quum scilicet praescriptos a ratione limites praetergrediuntur. Ut si videremus a politico principe aliquem, quem magni facimus, puniri, et quamvis sciremus illum ea poena dignum esse, nihilominus commiserationi nimium indulgentes, punienti irasceremur. Ex ea vero, quae nobis potissimum opponitur, judiciorum moralium celeritate nullum evinci posse moralem sensum a ratione distinctum, optime demonstrat p. Taparellius, in praeclaro suo juris naturalis Specimine theoretico (*). Ejus argumenta praecipua haec fere sunt: primo illa moralium judiciorum celeritas, praeterquam quod tanta non est, quanta creditur a quibusdam, id tantum evincit scilicet humanam rationem natura propensam, ac comparatam magis esse, ad id genus judicia ferenda, quam ad alia. Atque ita quidem, magna ex parte, merito se res habet. Nam morum doctrina non minus est homini necessaria, quam sint ipsa corporis alimenta. Quamobrem providentissimus rerum omnium opifex humano animo vehementem indidit, atque expeditam, ad rite in moralibus judicandum, propensionem. Hinc multos persaepe videmus, in rebus quidem theoreticis ad philosophandum ineptos, in practicis vero ad philosophandum, atque adeo ad agendum aptissimos. Secundo ea, de moralibus, judicandi facilitas a perspicuitate non raro est repetenda. Homines enim de generalioribus dumtaxat facile judicant, non autem de iis, quae ex generalioribus sunt deducenda. Illa scilicet perspicua per se sunt; haec obscura atque incerta. Tertio etsi homines quoque rudiores, in negotiis vel difficillimis, sine mora, interdum decernant, quid consilii sit capiendum, dum tamen id efficiunt, nodum potius resecare, quam solvere sunt dicendi, siquidem ad agendum inducuntur, aut ex generaliori aliquo effato, quo praeclara facinora commendantur exempli gratia: salvanda patria; domandae cupiditates, aut ex eo, quod cogitatione se se collocant, in iis ipsis adjunctis, in quibus alius reperitur. Quarto, nihil est hominibus usitatius, quam suas tacite actiones discutere, easque conferre cum aliqua morum norma, ad earum scilicet honestatem, aut pravitatem dijudicandam. Jam vero ex praxi gignitur habitus, ex habitu agendi facilitas (29). Quinto, nihil est, quod nos, in re

(*) p. 1. c. 4.

(29) Ad ferendum judicium, de humanae cujusvis actionis moralitate, necesse est primo cognoscere ejus naturam, tum dispicere adjuncta, quae illam comitantur, demum eandem cum aliqua morum re-

quavis, ad judicandum promptos magis, atque expeditos efficiat, quam auctoritas, atque exemplum. Iam vero nostra, de moralitate actionum, judicia persaepe, magna ex parte, nituntur auctoritate, aut exemplo; cujus honestas nonnisi confuse a nobis mente apprehenditur. Sexto ipsa interdum imperitia, ac morum simplicitas, etsi profundiorem rerum perscrutationem minime admittant, eos tamen removent obices, quos excitat acuendi, atque ostentandi ingenii libido, aut immodica suipsius aestimatio, aut alia vitia, quae ab ingenio male temperato alimentum accipiunt, aut incrementum. Septimo tandem vehementiores imaginationis, atque appetitûs sentientis motus practica rationis judicia voluntatisque decreta maxime promovent. Hujusmodi enim motus, quamquam nobis judicandi libertatem minime auferunt, tamen validissimum ad alterutram partem incitamentum praebent. Hinc multos saepe videmus, qui quum acriori quodam appetitûs sentientis stimulo incitantur, id impavide aggrediuntur, a quo, si tranquillus esset animus, vehementer abhorrerent. Exemplum denique puerorum, qui ubi primum se se offerat ignotus aliquis homo, praesertim mendicus ac squallore obsitus, in matris sinum confugiunt, minime impedire nos debet, ut monet cl. Colizzius, quominus moralia judicia, quae multiplicem postulant rationis usum, a meris commiserationis ac timoris motibus, qui ex caeco quodam naturae impetu proficiscuntur, discernamus. Pueri enim, procul a civitate, vitam degentes, ac praeter paucos domesticos, aliis hominibus videndis non admodum assueti, non modo, accedente mendico aliquo sordido ac pannoso, sed et si accedat insignis aliquis vir, aureis indutus vestibus, eadem timoris indicia sine dubio praebebunt. Ex quo patet, id ex rei novitate potius, quam ex morali aliquo sensu, ju-

gula conferre, quae quidem actiones, suapte natura, judicium praeeuntes, non exiguam temporis moram postulare putantur. Nihilominus, ob illum, quem in moralitate humanarum actionum saepius dijudicanda, nobis comparavimus, habitum, tanta facilitate, ac celeritate illae a nobis peraguntur, ut praetermitti, aut certe, cum ipsomet judicio, confundi videantur. » La qual cosa, inquit cl. Colizzius (Saggio analitico di giurisprudenza naturale, e sociale v. 1. c. 7. ed. Perugia.) non recherà maraviglia a chi sappia, che ci accade lo stesso, riguardo ai giudizii, che portiamo sulle cose sensibili, e materiali; così un eccellente maestro di musica senza aver bisogno di accoppiare separatamente i diversi toni, e motivi, giudica dell'armonia, e dell' aggiustatezza di un concerto; così un valente architetto giudica, a prima vista de' difetti di un edificio, senza aver bisogno di paragonare separatamente le parti fra loro, per conoscere la proporzione, che hanno col tutto. »

diciove proficisci. Quod autem additur, videlicet, quosdam esse puellos, qui ea, quae unice adamant, aliis flagitantibus ultro tradunt, id ab educatione provenire potest. Solent enim nutrices pueros interdum cogere, ad concedendum alteri illud ipsum munusculum, quod ipsae dono dederant, ut nimirum eos a teneris beneficentiae, ac liberalitati assuescant. Accedit, omnes homines, atque in primis pueros, ingenito quodam imitandi studio maxime trahi. Quamobrem fieri quoque potest, ut pueri, quod in manibus habent, aliis interdum largiantur non alia de causa, quam quia matrem, aut nutricem ita se se, erga alios, gessisse animadverterint. Ceterum ea puerorum comitas, atque ad donandum facilitas non est admodum frequens ac communis. Plerique enim ex iis sunt, qui animum paullo duriorem, atque a beneficentia alienum aperte produnt. Hinc oculos vultumque avertunt, si quis sibi ab iis donari aliquid postulat. Itaque satis superque ex his omnibus constat, nullum esse in homine moralem sensum, qui rationi acceptus non sit referendus, atque adscribendus.

ARTICULUS III.

Moralitatis qualitas propria Imputabilitas.

Quid sit imputabilitas. An nostrae actiones jure nobis imputentur.

Imputabilitas est quaedam humanorum actuum affectio ac qualitas moralis, cujus vi, homo ut propria tum eorum, tum effectuum inde provenientium causa haberi, atque ob eosdem laudari aut culpari, praemio aut poena affici merito potest. Humanos actus jure imputari homini posse manifestum est. Etenim imputare alicui actionem aliquam non est aliud, quam eundem habere pro vero ejus actionis auctore; ille autem jure existimatur certae cujusdam actionis auctor, in cujus potestate positum erat, eam exerere, aut non exerere. Iam vero omnis actus vere humanus, utpote qui a voluntate libere agente, atque a ratione advertente proficiscitur, ita elicitur ab homine, ut potuerit pariter non elici. Actus igitur humani jure imputari hominibus possunt (30).

(30) Puffendorfius (de I. N. et G. l. 1. c. 5.) generatim statuit » imputari non posse, quae quis coacte patitur, aut agit. » Tum subdit: » coactum habetur non solum quando principium motûs est in alio, qui per vim alterius renitentis vel abhorrentis membra, ad aliquid agendum vel patiendum applicat; sed etiam quando quis intentato vitae excidio aut

Non modo autem nostrae, sed et alienae actiones laudi aut vitio verti nobis queunt. Si quis enim ad ea, quae ab alio patrantur aliqua ratione concurrat, is eorum auctor et

Non modo, nostrae, sed et alienae actiones im-

alio gravissimo malo, ab altero compellitur ad suscipiendam exequutionem facinoris, quod ipse alias vehementer aversatur, ita tamen ut non ipse sed alter ille ejus facinoris auctor haberi velit. Prioris exemplum est, si quis robustior aliquem in alterum violenter impulerit, aut arreptam ipsius manum eidem impegerit. . Posterioris, si quis satelles jubeatur virum, quem ipse insontem novit, interficere, nisi ipse malit interfici, huic, inquit, eo nomine nihil potest imputari, cum eidem nuda exequutio injungatur, quae neque a persona ipsius abhorreat, neque ut cum dispendio vitae detrectetur, ratio est; quum is sua nece innocentem haudquaquam sit servaturus. » In libello autem de officiis» imputari, inquit, (l. 1. c. 1.) non possunt, quae quis coacte patitur aut agit, talia enim amoliri, aut defugere supra ipsius vires positum intelligitur.. Cogi autem dicitur duplici modo, uno quum alius valentior per vim membra nostra ad aliquid agendum vel patiendum adplicat; altero si quis potentior grave aliquod malum cominus intentet, ejusque statim afferendi facultatem habeat, nisi ultro nos ad aliquid faciendum moveamus, aut a faciendo absteneamus. Tunc enim nisi aperte obligemur, malum quod alteri est inferendum malo nostro redimere, is qui eam nobis necessitatem affert, pro auctore facinoris habebitur, nobis autem non magis factum istud imputabitur, quam gladio, aut securi caedes ». Haec ille. Itaque Puffendorfius docet, actiones ex metu graviori profectas, vere coactas esse, ac nullo modo imputari posse. Addit tamen, in opere priori, quaedam esse crimina ita foeda, ut generosum sit mori malle, quam ea perpetrare. Ejus autem argumenta haec sunt: Primo, supra hominis vires positum esse intelligitur abstinere ab hujusmodi actionibus, exempli gratia ab interfectione hominis innocentis cum certa vitae propriae jactura. Secundo hic agitur de mera exequutione, quae non abhorret a conditione personae, cui injungitur, cujusmodi est servus. Hanc rationem illustrat similitudine gladii aut securis cui profecto non imputatur caedes; confirmat vero ex eo, quod satelles, sua nece, innocentem haudquaquam sit servaturus. Tertio, nemo nisi antecedat apertum aliquod pactum, obstringitur, ut malum quod alteri est inferendum, malo suo redimat. Ad primum reponimus, a metu mali, vel gravissimi, cujusmodi est mors, humanam voluntatem nequaquam compelli ad admittendam actionem pravam. Quare liberum est homini, quocumque proposito malo, ab hujusmodi actionibus abstinere. Idque confirmatur exemplis eorum, qui ut religionem, aut justitiam, aut patriam tuerentur ac servarent, aut etiam pravae alicui cupiditati satisfacerent, in apertum vitae discrimen se conjecerunt, ipsamque mortem ultro obiere. Quorum quidem exemplorum plenae sunt historiae omnes, sive sacrae, sive profanae. Ad secundum, negamus, hominem libere agentem, cujusmodi est satelles, qui ex metu mortis, certo subeundae, innocentem interficit esse merum exequutorem alterius voluntatis. Quod autem ipse vehementer aversetur facinus illud, id demonstrat, satellitem, sublato mortis metu, caedem illam innocentis nequaquam fuisse facturum; in hisce tamen rerum adjunctis, satelles ad vitam suam servandam, reipsa illam caedem libere eligit ac facit. Quare ineptissime confertur cum gladio, aut securi; utpote qui minime movetur, ad instar inanimi cujusdam instrumenti, sed teste ipso Puffendorfio, ipse ultro se movet ad aliquid faciendum. Itaque exequutio de qua est sermo, est revera libera, neque solum est libera, sed etiam, cum sit prava, a conditione illius hominis cui injungitur valde abhorret. Nulla enim est culpa, quan-

putari nobis possunt.

causa moralis jure censetur. Concurrunt autem aliqui ad id, quod ab alio efficitur, ut bene advertit Grotius (*) aut aliquid faciendo, aut nihil faciendo. Ex iis qui aliquid faciunt alii primo loco, alii secundo loco agere existimantur. Primo loco, qui jubent, qui consensum necessarium praebent, qui adjuvant, qui hospitio excipiunt, aut qui alia quavis ratione, quae momenti aliquid habeat, in ipso facinore perpetrando versantur; secundo loco qui consilium dant, qui laudant, qui assentantur et hujusmodi. Ex iis vero, qui nihil faciunt, alii itidem primo loco, alii secundo loco operari atque ad effectum conferre censentur. Primo loco, qui cum vetare, aut opem ferre deberent, id non praestant; secundo loco; qui non dissuadent, cum commode possent, aut factum reticent, cum aperire illud deberent. Itaque pro minori aut majori causae moralis in effectum inde ortum influxu, ille minus pariter aut magis est imputandus. Cum vero imputabilitas fundamentum habeat in moralitate, haec autem pendeat a voluntatis libertate, atque a rationis advertentia, perspicuum est pro majori minorive libertate atque advertentia, majorem minoremve actionum imputabilitatem consequi debere. Quare ad dimetiendam imputabilitatis quantitatem statui potest generalis haec regula, tantam scilicet esse imputabilitatem actionum, quanta advertentia ac libertas.

Meriti natura

Ex eo quod actus humanus sit moralis non modo consequitur, imputari eum posse ad laudem aut ad culpam, sed etiam ad meritum, aut ad demeritum. Potest autem

tumvis exigua, quae non dedeceat hominem, vel vilissimum. Nihil autem refert quod satelles, ne sua quidem nece innocentem sit servaturus. Nam quia crimen certissime est ab alio admittendum, non idcirco mihi licet illud admittere. Hominis innocentis caedes a quocumque demum patretur illicita semper est et prava. Ad tertium advertimus, aliud esse, malum quod alteri imminet, malo nostro, redimere, idest damnum alteri inferendum, malo nostro, propulsare; aliud, alteri injuriam damnumque inferre, ad damnum, quod nobis imminet declinandum. Nam quamquam daremus ad primum illud ex justitia praestandum requiri aliquod pactum; ad hoc tamen secundum vitandum, lege ipsa naturae, obstringimur. Id enim est per se pravum. Jam vero hic agitur de propulsanda injuria nobis inferenda, per aequalem injuriam quae a nobis inferatur alteri innocenti. Injuriam qui mihi vult inferre, is nullum mihi dat jus, ad laedendum alium. Est igitur ratio, cur satelles injustae caedis sibi demandatae exequationem detrectet. Ex his patet non modo esse generosum, sed omnino debitum subire mortem, potius quam crimen praesertim ex faedioribus admittere; praeterea patet, Pufendorfium sibimet contradicere; nam dum docet esse generosum abstinere ab iis criminibus, hoc ipso fatetur, id esse in nostra potestate, ac proinde a coactione immune.

(*) Apud Buddeum Phil. pract. p. 2. c. 2.

meritum concrete acceptum sic describi: meritum est actio libera, bona, quae aliqua ratione alium respicit, quaeque proinde, juxta aliquem justitiae modum, mercede aut praemio est compensanda. Haec meriti notio communi loquendi ac sentiendi consuetudini congruit. Nam et famulus hoc ipso mercedem a domino suo mereri dicitur, quod munus suum, erga eum, implevit; quae quidem merces ei debetur ex justitia commutante. Bonus autem civis, si quod utile in patriam officium contulit, ex justitia distribuente mereri pariter dicitur aliquam bonorum, inter varia reipublicae membra, distribuendorum partem, quae collato beneficio respondeat ita ut eo magis compensari debeat, quo de patria melius est meritus. Atque hac de causa in allata meriti descriptione asseritur, pensanda esse merita, secundum aliquem justitiae modum, quia scilicet, ad meriti rationem, satis est alteruter justitiae modus, sive commutantis, quae importat aequalitatem rei ad rem, ut mercedis ad laborem, sive distribuentis, quae importat convenientiam praemii ad meritum. Ideo autem meritum dicitur esse actio libera, ut scilicet ratio meriti removeatur ab actionibus rerum sensu carentium, atque adeo ab actionibus brutorum animantium, quibus, ob defectum libertatis, meritum convenire nequit. Quum vero additur, meritum, esse actionem bonam, quae ad alium refertur, significatur causa, ob quam meritum pensari debet, in eo posita, quod meritum in commodum alterius cedat. Ex aliqua analogia vocatur quoque *meritum* opus illud, quod etsi non debet, ex aliquo justitiae jure, per mercedem aut praemium pensari, attamen ex quadam honestate congruum est, ut pensetur. Ita filius quum debitum parentibus obsequium exhibet, aliquod ex iisdem praemium mereri videtur (31).

(31) Cl. P. Ioannes Perrone (Tract. de Incarn. Part. II. C. VI.) meritum tam in bonam, quam in malam partem acceptum accurate definit, naturamque ejus intimam dilucide explicat; tum varias aperit causas ex quibus meritum sic late sumptum oriri potest. Denique demonstrat, duas esse meriti species pro diversa ratione, qua liberae hominis actiones cum retributione connecti consueverunt. At operae pretium est, ut auctorem ipsum audiamus, qui haec omnia nativo quodam sermonis candore ita paucis explicat: » Est, inquit, meritum *nexus operationis liberae ad retributionem.* Nomine *retributionis* venit tum poena, tum praemium, tum merces; siquidem operis liberi ab aliquo patrati connexio esse potest apud alium vel ad poenam, vel ad praemium, vel ad mercedem. Nexus liberae operationis ad retributionem exsurgere potest vel ex decentia, vel ex pacto, vel ex manifesto impleti operis jure apud retributorem, ita ut, nisi retributio fiat, laedatur

Humanae actiones habent rationem meriti aut demeriti tum apud homines;

In comperto autem est, humanis actibus inesse rationem meriti aut demeriti. Nam cum homines in societate vitam agant, non potest animo concipi actus humanus, qui ubi sit bonus, in commodum, ubi autem sit malus, in damnum non cedat, sive privati alicujus hominis, sive etiam totius societatis. Humanus namque actus, quum suapte natura ad alios refertur, sive referatur, proxime quidem ad privatum aliquem hominem, remote autem ad integram societatem, cujus homo ille privatus pars quaedam est, sive referatur proxime ad ipsam societatem, remote autem ad singula ejus membra, fieri nequit, ut certo illi homini ad quem refertur, et consequenter toti societati, aut societati primo, et consequenter singulis ejus membris non afferat utilitatem aliquam si bonus est, aut detrimentum aliquod, si est malus. Quum vero actus suapte natura non refertur ad alios, quoniam actus boni bonitatem tribuunt ipsis agentibus, actus autem mali malitiam, fieri nequit ut non cedat aliquo modo in commodum, damnumve ipsius societatis, cujus membrum quoddam est is, qui agit. Cum itaque quilibet actus humanus, prout bonus est aut malus, utilis quoque sit aut noxius, sive alicui privato, sive toti societati, necesse est, ut bene aut male mereatur, sive de hominibus privatis, sive de integra communitate, ac propterea ab illis, aut certe ab hac pensari debeat. Hic tamen duo sunt animadvertenda, primum est rationem meriti, quam habet actus bonus, respectu communitatis, hoc ipso, quod is qui bene agit, est membrum communitatis, satis plerumque compensari, ea generali ratione, qua vicissim ex communitate redundant plura commoda in partes ejus singulas. Secus vero est judicandum, si quispiam peculiari quadam ratione officium aliquod in patriam conferat, ut qui medicam artem profitetur in bonum aliorum; tum siquidem peculiari quoque modo id meriti societas compenset oportet. Alterum est hoc, nimirum quod dicimus, actum bonum, qui cedat in commodum privati alicujus hominis, esse hoc ipso dignum praemio, id non esse accipiendum perinde, ac si certus ille homo, qui commodum percipit, debeat semper ex justitia

jus istud, aut justitia in observantia juris posita. Ubi nexus ex decentia tantum adest, quae potius sumitur ex liberalitate retributoris, quam ex vi operis, illud oritur meritum, quod dicitur *de congruo*; ubi vero ejusmodi nexus habetur, qui exsurgat ex pacto, aut vi operis liberi positi, seu ex justitia, tunc meritum illud oritur, quod *de condigno* nuncupatur, ac proprie meritum dicitur ».

meritum pensare ad aequalitatem, sed ita esse intelligendum, ut aliqua saltem ratione sive ex justitia, sive ex grato animi sensu debeat vicem reddere. Nam qui benignus aut misericors fuerit in alium, is hoc ipso bene de illo merebitur, neque tamen alius obligabitur ex justitia aequalem rependere mercedem, erit tamen gratus, pro magnitudine accepti beneficii.

Tum etiam apud Deum.

Neque solum respectu hominum, sed etiam respectu Dei humanae actiones meriti aut demeriti rationem habent. Primo enim Deus peculiarem communitatis humanae curam gerit. Igitur cum quaevis actio bona in humanae societatis utilitatem cedat, Deus eam certissime remunerabitur. Praeterea actio humana, quae recta sit, ad Deum, ut ad ultimum hominis finem peculiari ratione spectat ac tendit eique honorem ac gloriam parit; ergo digna est, quae, ab ipso Deo, idoneo afficiatur praemio. Quaevis autem actio mala digna est, quae non modo ab hominibus, sed et a Deo puniatur, tum quia cedit in damnum communitatis humanae, cujus rector providentissimus est Deus, tum etiam quia per actionem pravam debitus Deo subtrahitur honor; siquidem actio mala per se aberrat a Deo, ad quem, uti ad finem ultimum sive explicite, sive implicite omnis actio humana est referenda. Notandum nihilominus est cum s. Thoma (*) « meritum hominis apud Deum esse non posse nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur a Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur, per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum, per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis ».

Refutatur Puffendorfius negans humanarum actionum meritum apud Deum.

Atque haec quidem meriti aut demeriti ratio respectu Dei ab humanis actionibus minime tollitur ex eo quod actio humana nullum reipsa emolumentum aut detrimentum afferre Deo possit; quod sane ad merendum aut demerendum necessarium esse videtur; neque etiam ex eo, quod quidquid est homo, quidquid boni agit, id totum Deo debitum esse videatur, cum tamen, ut notat Puffendorfius (**) » scaturigo meriti praecipue sit praestatio operae indebitae, et

(*) 1. 2. *q.* 114. *a.* 1.
(**) De L. N. et G. l. 1. C. 9.

quam a nobis exigendi alter jus non habebat»; neque demum ex eo, quod, qui bene de aliquo meretur, eum sibi facit debitorem, quod Deo repugnat; ex iis, inquam, minime tollitur ab humanis actionibus meriti aut demeriti ratio respectu Dei, etenim quoad primum, quamquam per bonam malamve hominis actionem, nihil Deus reipsa acquirat aut amittat, tamen homo, quantum in se est, debitum Deo negat, aut confert honorem, cum servat aut infringit ordinem humanis actionibus divinitus praestitutum. Quoad secundum, primo advertimus ex eo quod actio sit debita, minime sequi eam esse meriti expertem. Nam et famulus dum domino suo praestat quod debet, praesertim si peculiari quodam studio, suo fungatur officio, revera meretur mercedem. Igitur et actio bona, vel si Deo sit debita, digna est, quae ab eodem idonea mercede pensetur, tum quia libere peragitur, tum praesertim quia, ut monet s. Thomas, obtinere debet id, quod ipse Deus ei proposuit obtinendum, videlicet felicitatem. Praeterea falsum est, quidquid homo agit, id totum esse Deo debitum. Nam etsi Deus plura homini agenda praescripsit, plura item libero ejusdem arbitrio permisit. Haec homo agere suo jure potest, aut praetermittere; quamquam, si agat, ordinem rationi consentaneum servare debet. Hujusmodi actiones, utpote quae nulla Dei lege praescribuntur, profecto ei debitae non sunt habendae. Hinc licet ratio debiti rationem meriti excluderet, quod a veritate alienum esse vidimus, plurimae nihilominus superessent actiones, quibus homo de ipso Deo bene mereri adhuc posset. Quoad tertium, quoniam actio bona non habet rationem meriti respectu Dei, nisi ex vi ejus ordinis, quem Deus humanis actionibus praestituit, non quidem homini bene agenti, sed sibimetipsi Deus efficitur debitor; siquidem divina promissa omnino impleri debent.

CAPUT II.

DE MORUM REGULIS.

ARTICULUS I.

Fallaces quaedam ac bonorum morum corruptrices Regulae exponuntur.

Moralium normarum duplex genus. Aliae

Antequam eam nos proponamus morum regulam, quam ceteris, tum dignitate intima, tum ordine naturali praeire arbitramur, illas breviter expendemus, quae a philosophis,

praesertim recentioribus, hactenus sunt propositae. Ne autem infiniti simus, ex tam ingenti earum numero, et varietate, eas tantummodo suscipimus discutiendas, quae magis sunt celebres, magisque ad decipiendum accommodatae, ut scilicet errandi periculum facilius caveamus. Harum aliquae fallaces prorsus sunt, utpote quae, dum humanarum actionum moralitatem certo indicare, ac fideliter metiri volunt, eandem e medio penitus tollunt; aliae, quamquam moralitatem minime destruunt, tamen ad eam, in quibusvis rerum adjunctis, atque omni ex parte demonstrandam ac dimetiendam minus aptae videntur, utpote quae aut aliis moralibus regulis subjiciuntur, aut angustioribus finibus continentur, aut denique ea carent perspicuitate, ac certitudine, qua suprema morum norma pollere debet. Eae normae, quae fallaces omnino sunt, deducuntur fere omnes ex *subjecto*, idest ex ipso homine, cui sunt propositae, quae vero aliqua tantum ex parte deficiunt deduci consueverunt, quamquam non satis recte, ex *objecto*, idest ex aliqua re, quae tum ab homine ipso, tum a quavis hominis facultate reipsa differt.

fallaces, aliae deficientes.

Humanum subjectum, ex quo fallaces morum regulae derivantur, multiplici virium genere est instructum. Hujusmodi autem vires duobus potissimum modis spectari a nobis possunt, primo scilicet generatim, ut quum eas spectamus unice ut vires agendi, quin cogitemus aut peculiarem earum naturam, aut certam illam materiam, in qua versantur; secundo speciatim, ut quum eas spectamus ut vires agendi, in certo quodam genere; ita interdum consideramus in homine vim sentiendi, interdum vim intelligendi. Hinc tres invectae sunt a philosophis fallaces morum regulae, quarum prima in ipsa agendi vi generatim spectata, altera in vi sentiendi, tertia in vi intelligendi sita est. Spinosa supremam ac maxime universalem morum humanorum regulam, in tota illa, qua praediti sumus, agendi vi positam esse contendit. Hac autem ratione, immanem hanc opinionem evincere nititur. Unica, inquit, divinae honestatis norma est ipsa Dei potentia. Hinc Deus tantum licite, atque honeste potest, quantum physice potest; scilicet in Deo tam late patet libertas ac potentia moralis, quam late patet libertas ac potentia physica. Cumque haec sit infinita, infinita pariter et illa sit oportet. Quare Deus absolutum in res omnes jus habet. Jam vero potentia cujusvis rei propria reipsa non differt a divina potentia. Igitur u-

Exponitur Spinosae de prima morum regula opinio.

nusquisque homo tantum habet juris, quantum habet potentiae, ac propterea, tantum honeste ac licite potest, quantum potest physice. Itaque, docente Spinosa, jus naturae universam denotat Dei potentiam, quae in hac rerum universitate reperitur, quaeque ab intima rerum natura necessario dimanat. Quamobrem tum homo, jure naturae, agere merito dicitur, quum legibus suae naturae suaeque potentiae, agendo, obsecundat; siquidem jure agitur, quidquid agi naturaliter potest. Ex his deducit jus naturae perperam a philosophis dividi in jus praecipiens, atque in jus vetans. Ita enim disputat: jus vetans, aut ea vetat, quae physice possumus, aut ea, ad quae physica, qua praediti sumus, potentia minime pertingit. Primum est injustum. Nam jus cujusvis hominis naturali ejus agendi potentia definitur. Alterum est inutile. Nam frustra nobis interdicitur id, quod efficere nequimus. Ergo nullum est jus vetans. Ex hac eadem, de jure naturae, pestifera doctrina, alia plura aeque perniciosa consectaria eruit Spinosa. Ex quibus satis est afferre hoc unum, quo pactorum ac conventionum fides, ac propterea tota hominum societas funditus evertitur: « qui inquit (*) quidpiam alicui promittit, is naturali sua agendi potentia, ac propterea jure minime se spoliat, ut in illum conferat; adeoque si possit promissis resistere, jure suo resistit, nec est quod de rupta fide, qui minus potest queratur, quum queri non possimus, jure naturae alios agere ». Haec est suprema morum norma, quam Spinosa, perfricato ore, nobis proponit.

Quid de suprema honestatis norma senserit Helvetius.

Helvetius omnes hominis vires in unam contraxit sentiendi facultatem. Homo, inquit, sensili voluptate, sensilique dolore unice movetur. Hinc est quod illam vehementer prosequitur, hanc vehementer fugit. Qui quidem motus, quo uniquisque homo ad voluptatem accedit, simulque a dolore recedit; amor suipsius appellatur. Hujusmodi affectio, ex innata ad sentiendum aptitudine, proxime dimanat. Quare in omnibus reperitur hominibus, atque a natura humana sejungi nequit. Ex hac una affectione, omnes nostrae cupiditates, omnesque nostrae actiones proficiscuntur. Quocirca quidquid appetimus, quidquid agimus, perpetuo nosmetipsos amamus, nostrique amori in hac, vel in illa re, indulgemus. Ex hac una affectione, quae diversas induit formas, pro diverso regimine politico, cui subji-

(*) In Politico.

cimur, pro diversis rerum adjunctis, in quibus vitam agimus, repetendae sunt diversae hominum indoles, propensiones, mores. Conscientiae morsus non est aliud, quam praevidentia dolorum sensilium, quibus culpa nos obnoxios facit. Haec igitur affectio, ex ingenita sentiendi aptitudine, ortum habet. Qui legem poenamque lege statutam minime timet, is absque ullo animi morsu, agit quidquid sibi utile videtur, quantumvis turpe id sit atque inhonestum. Testis est experientia, nos absque ullo animi morsu id agere, quod neque poenis lege statutis, neque infamiae, hominumve contemptui nos objicit. Ceterum ipsa infamia hominumve contemptus ad sensilem dolorem commode revocatur. Etenim ideo nos ab infamia hominumque contemptu tantopere abhorremus, quia contemptus hominum nobis mala, damnaque non levia portendit; quia nos privat iis commodis, quae ex mutua hominum consociatione proveniunt; quia indicium est animi a beneficiis conferendis alieni; quia denique reliquum vitae nostrae spatium veluti vacuum voluptate, ac plenum dolore nobis quodammodo praenunciat. Haec Helvetius de prima humanorum morum regula.

Multiplex sententia eorum, qui primam bene agendi normam in ipsa cognoscendi vi sitam esse docent.

At vero non pauci inter philosophos probe intellexerunt, in viribus sive brutis, sive ad sentiendum idoneis nullam esse posse morum regulam. Quamobrem ii supremam honestatis normam ducendam esse putarunt ex iis hominis viribus, quae rationales appellantur. Duplex autem est virium rationalium genus. Nam aliae ad cognoscentem, aliae ad appetentem facultatem pertinent. Hinc duplex orta sententia, altera eorum, qui docent, primam bene agendi normam sitam esse in ipsa cognoscendi vi; altera eorum qui contendunt eam esse positam in vi appetendi, idest in eo felicitatis appetitu, qui naturae intelligentis est proprius. Primi in explicanda ea, quam amplexi sunt sententia, aliquantulum inter se discrepant. Quidam enim generatim asserunt, primam bene agendi normam homini a natura propositam, non esse aliam, quam rationem, qua verum falsumque internoscimus. Hi humanam honestatem totam collocant in scientia. Quidam vero affirmant, rationem eatenus esse moralem nostrarum actionum regulam, quatenus ea nobis patefacit, quaenam sint subsidia ad singulos quosque fines obtinendos idonea. Hi omnem hominis virtutem ad certam quamdam in rebus gerendis prudentiam reducunt. Denique non desunt, quibus intelligendi vis ideo videtur bene agendi norma, quia nimirum est apta ad suscipiendas artes, vide-

licet certos quosdam habitus, quorum ope aliquid pulcri, aut utilis effici ab hominibus consuevit. Quare honestatem probitatemque facile tribuunt iis, qui aliqua in arte excellunt; praesertim si ea sit, quam ipsi excolunt. Hinc bellatores bellicam fortitudinem, docti doctrinam pro vera maximaque virtute interdum habent. Hinc etiam artifices quique, pictores nempe, sculptores, atque adeo histriones ac mimi, per summum vocabulorum abusum virtutis nomine condecorantur.

Sentimentalistarum atque utilitariorum opinio.

Qui supremam morum normam collocant in appetitu felicitatis, ii non uno eodemque modo suam exponunt sententiam. Nam cum appetitus felicitatis ex pluribus animi propensionibus veluti conflетur, quidam sunt, qui consistunt in iis dumtaxat propensionibus, quae bonum cujusque proprium unice respiciunt, quaeque illuc quodam modo redeunt, unde sunt profectae; alii autem sunt, qui ad *egoismi*, ut ajunt, notam, si fieri potest, vitandam, cum propensione in nostram felicitatem, conjungunt pariter propensionem in societatem felicitatemque aliorum. Quare in horum sententia appetitus felicitatis nostrae necessario complectitur appetitum societatis felicitatisque aliorum. Quoniam vero societas aliorum duobus potissimum modis ad nostram beatitatem confert, primo scilicet quia naturalem explet instinctum, quo ad alios amandos trahimur; secundo quia multa nobis ac maxima parit emolumenta, hinc ii qui propensionibus ad privatum bonum unice tendentibus propensiones addunt sociales, in duos quasi ordines sejunguntur. Nam alii docent ideo quaerendam colendamque esse aliorum societatem, quia per eam ingenitae, qua alios homines complectimur, benevolentiae apprime satisfacimus, atque ii quidem *sentimentalistae* vocantur. Alii vero contendunt ideo quaerendam retinendamque aliorum societatem, quia eorum consortio atque auxilio, rebus nostris quam optime prospicere possumus. Atque ii quidem dicuntur *utilitarii*. Itaque sentimentalistis suprema honestatis regula est propensio in nostram felicitatem, quatenus includit propensionem ad ineundam servandamque cum aliis hominibus amicitiam. Quocirca juxta hanc doctrinam summa virtutis felicitatisque nostrae in plena propensionis cujusvis benevolae satisfactione est posita. Inter recentiores sentimentalistas maxime eminet Adamus Smith.

Quam abjecta sit moralis utilita-

Utilitariorum recentiorum facile princeps merito censetur Jeremias Benthamus. Is virtutem ita definit: « virtus in-

quit (*) sita est in hoc, quod utilitatem minorem majori, utilitatem fluxam stabili, utilitatem dubiam certae posthabeamus, ac quodammodo immolemus. Quaevis alia virtutis notio, quae ab hac non dimanet, obscura est et labili ac plane precario nititur fundamento «. Moralis utilitariorum doctrina, ut scite animadvertit Rosminus (**) in accurata privatarum utilitatum supputatione tota sita est, utpote quae spectat unice lucrum, quod alius ex alio percipere studet; ea siquidem est quasi quaedam alea, seu potius palaestra, in qua alius cum alio occulte luctatur, ut vincat, idest ut sibi, societatique in proprium commodum adhibendae, quam maximam bonorum copiam comparet. In hac morum institutione, quicumque ab aliis laedendis abstinet, quicumque aliis benefacit, is non alia ex causa ab agendo retrahitur, aut ad agendum impellitur, quam ex reciproca beneficiorum vicissitudine, idest expectatione aequalium, aut etiam majorum bonorum ab aliis invicem accipiendorum. In intimis hujusce doctrinae visceribus reipsa jacet, ac delitescit odium quoddam versipelle, atque ad assentandum paratum, quo qui ea est imbutus ceteros homines tacite insectatur.

riorum doctrina

Inter eos qui voluptatis perpetuo quaerendae doctrinam quavis aetate propugnarunt, non defuerunt, qui ab ipsa virtute auxilium poscere auderent. Hi nimirum viderunt in necessaria ad felicitatem propensione, sive ea solitaria sit, sive jungatur cum propensione ad humanam societatem, nihil revera esse quod sit per se morale ac laude dignum, quare ad habendam moralem doctrinam numeris omnibus absolutam, ipsam quoque admiserunt virtutem, quippe quae multiplicis delectationis atque utilitatis est causa. Nihilominus isti non omnino consentiunt in explicanda ratione, qua virtus parit voluptatem, quam scilicet ipsi ut supremam humanarum actionum metam statuunt. Nam quidam ex iis ipsam virtutis praxim, quidam vero ejusdem contemplationem per se placere nobis contendunt. Alii autem virtutem habent pro perenni quodam voluptatis fonte unice ob utilitatem multiplicem, quam virtus hominibus eam colentibus afferre consuevit; ea siquidem divitiarum, potentiae, gloriae, atque adeo sanitatis mater atque altrix merito existimatur. Denique sunt qui virtutis

Multiplex sententia eorum, qui virtutem unice ut perennem delectationis fontem admittunt.

(*) Traité de lég. civ. et pén.

(**) Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale.

pretium totum repetunt ex praemio, quod eidem a divino legis naturalis conditore sive in hac vita, sive in altera est propositum. Ex his patet, eos qui supremam morum regulam in ingenita ad felicitatem propensione reponunt, tres in ordines distribui commode posse. Primus est eorum, qui nullam ceterorum hominum rationem habent, alter eorum, qui aliorum quidem hominum aliquam habent, rationem, sed suae dumtaxat voluptatis atque utilitatis causa, tertius est eorum, qui ad imponendum delectationi cumulum ipsa virtute abutuntur. In hac triplici opinione, si qua sunt hominis officia, ea non alium, quam privatum quemque respiciunt; quamquam in secunda, officia quaedam uniuscujusque erga alios, in tertia, tum haec, tum quae ipsum Deum respiciunt, locum habere videantur.

De iis, qui naturalibus hominis viribus imperativum addunt

Opiniones, quas hactenus recensuimus, in assignanda prima humanarum actionum norma, nonnisi hominem intuentur. Eam enim statuunt in viribus sive brutis, sive sentientibus, sive intelligentibus; quibus homo est instructus. De hac eadem re aliae insuper sunt sententiae, quae quamquam et ipsae in ipso consistunt homine, tamen a primis non parum differunt; scilicet sunt plerique, qui praeter triplex illud humanarum virium genus, peculiarem aliquam in homine agnoscunt imperandi vim, quam ne ipsa quidem habet ratio, quum accipitur pro mera quadam cognoscendi facultate, quamque *imperativi* nomine indicare solent. Hi nimirum probe intellexerunt supremam morum normam non modo dirigentem, sed et obligantem esse debere; ibi autem nullam esse posse vim quae obliget, ubi nulla sit vis quae imperet, imperio saltem late sumpto, quod tamen sine vera culpa praeteriri nequeat. Hoc profecto multum est, nihilominus non est adhuc tantum, quantum ad veritatem omni ex parte assequendam requiritur.

Opinio eorum, qui novam plane invehunt facultatem moralem.

Philosophi quos ultimo loco indicavimus in eo quidem consentiunt, quod dicant ad pariendam obligationem necessariam omnino esse imperantem aliquam vim nihilominus in varias scinduntur opiniones, quum intimam ejus naturam explicare satagunt. Etenim quidam ex iis sunt, qui acriter contendunt vim illam imperantem sitam esse in certa quadam facultate, quae ab aliis quibusvis agendi viribus, quas in homine omnes agnoscimus, penitus differat; at alii volunt vim imperantem non esse aliud, quam peculiarem quamdam proprietatem, qua praedita sit ipsa rationalis facultas. Rursus inter illos, qui novam plane inve-

hunt facultatem aliqua intercedit dissensio; siquidem alius (Stewart) arbitratur moralem illam facultatem esse innatam, atque a nostra voluntate minime pendere; alius (Sir James Mackintosch) eam putat, ex innatis quibusdam principiis paullatim oriri ac quasi componi. Agnoscit enim in nobis instinctus atque appetitus quosdam primigenios, ex quibus quodammodo conflatur appetitio felicitatis, idest amor sui, qui appetitus illos simul copulat, ac veluti in aequilibrio retinet. Accedit sympathia, quae ex pluribus socialibus affectionibus coalescit, quaeque amorem sui temperat ac moderatur. Socialibus affectionibus respondent voluntates, quae quamquam delectatione ab affectionibus socialibus dimanante foveantur, tamen ipsae per se nos mirifice delectant, atque actiones alias internas externasque pariunt. Ex hujusmodi voluntatibus efficitur conscientia, quae nobis imperat, ac moralem bene agendi necessitatem atque obligationem imponit. Ita opinantur, qui peculiarem agnoscunt in nobis facultatem moralem.

Quidam rationi, quidam vero voluntati imperandi vim tribuunt. Quid hac in re doceat Kantius. Kantiani imperativi indoles.

Reliquum est, ut opinionem eorum, qui facultati rationali imperandi vim tribuunt, quique *rationalistae* dici possunt, paucis exponamus. Rationalistarum opinio est duplex. Nam cum duplex sit facultas rationalis, altera nimirum cognoscens, quae ratio, altera appetens quae voluntas vocatur, aliqui eam imperandi vim in ratione, aliqui in voluntate statuunt. Rationalistarum, praesertim eorum, qui imperantem faciunt rationem proprium est discernere in re morali materiam, ut ajunt, a forma, videlicet id quod praecipitur, ab ipsa praecipiendi vi. Qui rationem cujusque propriam obligandi vi praeditam existimant, pro materia rerum moralium, interdum habent ipsos virium physicarum ac brutarum motus, interdum vero actiones virium sentientium aut intelligentium, saepe etiam omnes hujusmodi vires actionesque simul sumptas. Pro forma autem habent ipsum rationis imperium. Kantius cui in primis adscribitur ea sententia, quae vim obligandi ponit in voluntate pro rei moralis materia habere videtur physicam agendi vim, quam fieri potest, maximam. In quo quidem non parum consentit cum Spinosa. Tota enim Kantii doctrina, de prima humanarum actionum norma, ad hoc breve axioma reducitur: age quantum potes, dummodo alios minime impedias, quominus idem agere queant. At vero idem plane docetur a Spinosa, qui bonitatem moralem in agendi vi, quam fieri potest, maxima, atque in summo physicae perfectionis cu-

mulo totam collocat. Forma rei moralis in sententia Kantii, non est aliud, quam imperium rationis practicae, idest voluntatis, quod ab eodem *imperativum categoricum* appellatur. Ut autem Kantiani hujus imperativi indoles ac natura probe intelligatur, advertendum est, inesse nobis quosdam instinctus, propensiones, sensa, ac praeterea innatum amorem innatamque reverentiam erga humanam naturam, sive ea in nobis, sive in aliis spectetur. In hujusmodi affectionibus nihil reperitur, quod sit morale ac laude dignum. Homo quidem naturali quodam impetu fertur, ut ingenitis hisce affectionibus satisfaciat; at simul alia pollet facultate, qua iisdem obsistere, ac sine ullo externae causae impulsu agere per se possit. Haec agendi facultas, quae nullo indiget externo impulsu est ipsa libera voluntas. In ea posita est humana persona, summaque hominis dignitas. Hinc est, quod homo nequit ei nuncium remittere, quin infinitam propemodum experiatur molestiam, atque in extremam decidat abjectionem. Quare, inquit Kantius, libera voluntas est illa ipsa, quam quaerimus, ratio practica, idest lex moralis, utpote quae moralem importat necessitatem, qua fit ut nequeat homo tam magno suîpsius dominio renunciare, quin simul ex eo veluti solio in quo illum natura collocavit, sponte descendat. Hinc proxime fluit celebre illud totius ethicae Kantianae fundamentum, videlicet legem moralem non esse aliud, quam liberam naturae cujusvis intelligentis voluntatem, quae talis sit, ut universalis esse queat. Si autem libera voluntas est lex, quae moralem homini imponat necessitatem, summamque afferat dignitatem, per se patet liberam voluntatem, ubicumque tandem ea reperiatur, spectandam esse ut finem. Ex his colligitur alterum Kantii effatum morale, quod ita latine est expressum, nimirum: « sic age ut humanam naturam, cum in te, tum in quovis alio, semper simul ut finem, numquam solum, ut merum adjumentum usurpes ». Itaque juxta Kantium, quemadmodum unusquisque nostrûm est finis respectu aliorum, ita quicumque alius est finis respectu nostri; jam vero dignitas finîs in nobis existens vetat ne alii nostris actionibus obicem ponant. Igitur pari modo eadem finîs dignitas in aliis existens censenda est vetare, ne nos aliorum actionibus obicem ponamus. Hinc ortum habet tertium aliud morum praeceptum a Kantio propositum, scilicet: sic age, ac si norma actionum tuarum per voluntatem tuam fieri deberet lex naturae universalis:. At-

que hoc est categoricum imperativum, quod Kantius rationi practicae, idest voluntati adscribit, quodque fatetur quidem esse ita certum atque absolutum, ut nemo ei refragari possit, nihilominus sciens, practicam suam rationem, totam pertinere ad humanum subjectum, simul docet, absolutae illius certitudinis, qua morale imperativum pollet, nullam inveniri posse rationem idoneam in facultate intelligente, eamque habendam esse, ut quid omnino inexplicabile. Imo vero si Kantio credimus, humana intelligentia id non modo explicare nequit, sed etiam absurdum esse decernit. Homo nihilominus non potest id ipsum, ut certum, non habere, siquidem imperativum morale absoluta instructum est vi. Verum eo ipso tempore, quo homo huic rationis practicae voci, quadam naturae necessitate fidem habet, humana intelligentia, perinde ac si data esset, ad hominem in extremam veritatis assequendae desperationem adducendum, omnino decernit, vocem illam, meram esse illusionem, quae cum in Kantii sententia, ab intima hominis natura dimanet, ac dissipari nequeat, *illusio transcendentalis* ab eodem philosopho est dicta.

ARTICULUS II.

Vitiosae morum regulae Hactenus expositae evertuntur.

Evertitur spinosiana de prima morum regula opinio.

Praecipuas philosophorum de prima morum regula opiniones jam exposuimus. Oportet modo ut eas expendamus. Ut autem in iis expendendis eundem servemus ordinem, quem in exponendis secuti sumus, initium facimus ab ea, quam propugnavit Spinosa. Spinosiana de prima morum regula opinio duobus veluti cardinibus tota vertitur. Primus est, supremam atque unicam divinae honestatis normam esse ipsam Dei potentiam; alter est, potentiam cujusvis rei propriam reipsa non differre a potentia divina. At vero uterque spinosianae opinionis cardo, utpote infirmissimus, facile submovetur. Primo enim suprema divinae honestatis norma talis esse debet, ut nulli alteri subsit. Jam vero potentia, vel in Deo spectata, subjicitur voluntati, quemadmodum voluntas subjicitur rationi. Ratio namque voluntatem regit, voluntas potentiam movet, atque ad opus efficiendum applicat. Igitur fieri nequit, ut potentia divina sit prima divinarum actionum norma. Verum

quidem est, illa tria, potentiam scilicet, voluntatem ac rationem seu potius intelligentiam in Deo reipsa non differre, nihilominus, vel si loquamur de Deo, conceptus potentiae est plane diversus a conceptu voluntatis, quemadmodum conceptus voluntatis, est plane diversus a conceptu rationis, idque non sine fundamento existente in ipsa natura divina. Quamobrem in tribus hisce divinis attributis, necessario agnoscendus est ordo, quo fit ut primum secundo, secundum tertio subjiciatur. Praeterea prima honestatis norma talis esse debet, ut suapte natura in se habeat, ac praeseferat aeternas atque immutabiles justi et injusti, virtutis et vitii notiones. Jam vero potentia spectata seorsum a ratione est plane caeca atque ad regendum imperandumque inepta. Igitur fieri nequit, ut Dei potentia sit prima divinae honestatis norma. Quod si in Deo aeque patet potentia moralis ac potentia physica, id non provenit ex eo quod illa ab hac sit repetenda, sed ex eo quod tanta est divina sanctitas, ut Deus nihil, quod aeterno justitiae ordini sit contrarium efficere possit. Itaque jus Dei in res omnes creatas voluntate quidem ac potentia exseritur, non autem duobus hisce attributis veluti a ratione divulsis constituitur. Quare id, quod dicitur, videlicet jus divinum in res creatas ex eo nasci, quod Deus illas ex nihilo eduxit ac continenter conservat, id eatenus est verum, quatenus spectatur potentia simul cum ratione, a qua jus omne originem ducit. Primum ergo ethicae spinosianae fundamentum consistere nequit. Ad subvertendum vero alterum in eo positum, quod potentia rei cujusvis ac propterea ipsius hominis reipsa non differat a potentia Dei, primum utimur argumento, ut ajunt, ad hominem. Spinosa enim in Ethica (*) axiomatis loco statuit, omnipotentiam Dei « actu ab aeterno fuisse, et in aeternum eadem in actualitate mansuram ». At vero id affirmari nequit de potentia humana. Nam quicumque asserat humanam potentiam totam semper in actu fuisse, is intimo cujusque sensui manifeste adversatur; siquidem sensu intimo discimus, nos nulla naturae necessitate existere, utpote qui perpetuae obnoxii sumus mutationi, ac propterea existendi initium habuisse. Et sane nemo nostrûm est, qui ultra certum, idque admodum breve vitae suae spatium, memoria regredi possit. Discimus insuper eodem intimo sensu, numquam fere nos

(*) p. 1. c. 18.

agere tota illa potentia, qua pollemus, sed aliqua dumtaxat ejus parte. Ex quo quidem invictum deducitur ad asserendam voluntatis nostrae libertatem argumentum. Igitur ex illo ipso principio, quod ab adversario nostro est constitutum, aperte colligitur humanam potentiam a divina prorsus differre. Praeterea constat divinam potentiam, quae nullis limitibus concluditur, omnino simplicem esse atque individuam. Quocirca ubicumque ea reperiatur, ibi tota atque infinita sit oportet. Hinc si potentia Dei reipsa non differret a potentia hominis, is esset infinite potens. At vero absurdum est ac plane ridiculum infinitam tribuere potentiam homini, omnium propemodum animalium infirmissimo. Igitur stultum est atque impium hominis potentiam cum Dei potentia, confundere ac permiscere. Revera si hominis potentia esset ipsa Dei potentia, homo tantum licite atque honeste posset, quantum potest physice, atqui multo latius patet in homine potentia physica, quam potentia moralis. Etenim haec est per se ordinata ac legitima. Quamobrem immutabili justitiae ordine, legibusque tum naturalibus, tum civilibus necessario circumscribitur; contra illa est per se defectui obnoxia. Quare non tantum extenditur ad ea, quae sunt rationi jurique consentanea, sed et ultra hujusmodi fines progreditur. Igitur in homine moralis potentia minus patet, quam physica. Ex quo sequitur aliam esse potentiam hominis, aliam Dei. Ergo et secundum ethicae spinosianae fundamentum corruat necesse est. Destructis autem principiis minime necessarium est, ut consectariis inde deductis destruendis immoremur. Haec enim sine illis stare nequeunt. Et sane si moralis hominis potentia aeterno justitiae ordine ac lege multiplici definitur, per se patet, vetita nobis esse omnia, quae ab ordine atque a lege aberrant. At vero inter haec recensetur in primis promissorum pactorumque rupta fides. Igitur existit naturae jus vetans, quo potissime fidem promissis, pactisque firmatam abrumpere vetamur.

Refutatur moralis Helvetii doctrina.

Ad refutandum Helvetium nequaquam opus est, ut demonstremus, multas esse in homine facultates, quae ad innatam sentiendi aptitudinem revocari nullo pacto possunt. Satis erit paucis evincere, morales hominis affectiones a sensilibus ejusdem affectionibus differre. Quod facile praestabimus expendentes et refellentes ea, quae in loco superius allato, contra omnem rationem atque experientiam ab adversario hoc nostro asseruntur. Ac primo quidem a veritate alie-

num est, hominem sensili voluptate, sensilique dolore unice moveri. Est enim aliud voluptatis dolorisque genus, cujus inter animantia omnia unus homo est capax; videlicet illud quo appetitus rationalis, non autem appetitus sentiens, afficitur. At vero hisce affectionibus, quae ad appetitum rationalem unice pertinent, magis interdum commovetur homo, quam aliis quae pertinent ad appetitum sentientem. Amor autem suîpsius duplex est, alius animalis, alius rationalis, primus quidem a motu, quo sensilem voluptatem appetimus, sensilemque fugimus dolorem, non differt, at alius differt ac latius patet, utpote qui in iis, quoque quae sensibus minime sunt obnoxia, versari potest. Quamobrem etsi uterque in omnibus reperiatur hominibus, nihilominus ille tantum non hic ab ingenita sentiendi aptitudine proficiscitur. Praeterea falsum est, omnes nostras actiones ab amore animali dimanare. Nam licet nulla sit actio nostra, quae ab amore nostrae felicitatis penitus sejuncta sit, non tamen quoties agimus, toties nobis proponimus voluptatem sensilem assequendam aut dolorem fugiendum; siquidem spreta interdum id genus voluptate, dolorem, atque adeo ipsam mortem ex virtutis amore ultro aggredimur. Itaque aperte negamus, hominem animali suîpsius amori in actionibus suis omnibus obsecundare. Falsum pariter est, varias hominum indoles ac propensiones ex uno amore animali esse repetendas. Nam quantumvis diversa sit educationis domesticae, ac regiminis politici ratio; amor animalis idem semper est in omnibus hominibus, atque in iisdem versatur rebus. Quare si variae hominum indoles ac propensiones ab uno amore animali ortum haberent, nullus usquam reperiri posset homo, qui in suis voluptatibus, atque utilitatibus augendis, suisque doloribus ac damnis imminuendis totus non esset. At vero plerosque ubilibet videmus, quî praeclara quadam indole praediti, aliorum felicitati procurandae, nulla commodorum suorum ratione habita, impense intendunt. Mores vero absque libertate esse nequeunt, quamobrem amor animalis, qui libertate caret, est quidem occasio, quatenus bene vel male temperatur, non autem vera causa, cur boni malive mores animo imbibantur. Quod attinet ad conscientiae morsum, is profecto neque est positus in praevidentia dolorum sensilium, quos culpâ interdum adducit in hac ipsa vita, quosque unos agnoscit Helvetius; siquidem teste aetatum omnium experientia homines conscientiae morsum experiuntur tum quoque, quum nullum ex culpa sibi malum timent, imo vero

etiam, quum plura sibi bona promittunt; neque est positus in praevidentia eorum dolorum, qui culpam manent in vita futura. Nam etsi conscientiae morsus adjunctam saepe habet praevidentiam eorum malorum, quae divinarum, humanarumque legum transgressoribus, in futura praesertim vita, sunt infligenda, tamen ab hujusmodi praevidentia reipsa differt, utpote qui situs est in amaro illo sensu, quem homines intime experiuntur ex eo, quod videant se in divinam humanamve legem peccasse, quemque nullus, quantumvis delictis patrandis assuetus, compescere penitus potest. Quae vero adversarius addit de ignominia, quam culpa interdum parit, ea non sunt omni ex parte vera. Non enim ideo nos tantopere abhorremus ab hujusmodi ignominia, quod ea sensilem nobis afferat dolorem, sed ideo potissime, quod manifestum sit indicium internae illius depravationis, in quam ob culpam delapsi sumus. Cum igitur nulla prorsus sit inter affectiones morales atque affectiones sensiles similitudo, absurdum est, primam morum regulam in ingenita illa propensione, qua sensilem aversamur dolorem, sensilemque adamamus voluptatem, cum Helvetio collocare.

Quidsentiendum de iis, qui moralem virtutem uni facultati cognoscenti adscribunt.

Accedimus ad expendendam eam opinionem, quae supremam humanarum actionum normam in facultate cognoscente, cujus ope aut scientiam, aut certam quamdam in rebus gerendis prudentiam, aut denique peculiarem in arte aliqua peritiam nobis comparamus, sitam esse arbitratur. Qui opinionem hanc sunt amplexi minime viderunt, quantum intersit discriminis inter vim, quae aliquid patefaciat, et vim quae aliquid imperet. Illa nihil postulat aliud, quam lumen quoddam sive corporeum, sive spiritale, haec praeterea requirit idoneam auctoritatem. Jam vero humana ratio accepta pro mera cognoscendi facultate, quemadmodum eam accipiunt philosophi isti, praedita quidem est spiritali illa luce, qua verum a falso, bonum a malo, virtus demum a vitio discernitur, at omnino caret auctoritate illa, qua quidpiam praecipitur ac moralis inducitur obligatio. Igitur humana ratio, eo modo accepta, pro idonea morum regula nullatenus est habenda. Hinc autem colligitur, moralem virtutem, in scientia, quam ratio parit, minime esse positam. Et sane moralis virtus, quum sit quidam animi habitus liberis, iisque honestis actionibus acquisitus, ad voluntatem in primis pertineat oportet. At vero scientia unice pertinet ad intellectum. Ergo fieri nequit ut virtus moralis in scientia, quaecumque tandem ea sit, consistat. De prudentia vero haec

notamus, prudentia generatim dicitur ars ordinandi media ad finem. In hac autem prudentiae definitione, aut agitur de fine dumtaxat honesto, deque mediis, quae honesta per se sint, vel saltem in genere morum indifferentia, aut agitur de fine quocumque, sive honestus ille sit sive pravus, deque mediis quibuslibet, ne exceptis quidem iis, quae prava per se sunt. Si primum, tum ea definitur prudentia, quae inter praecipuas morales virtutes recenseri consuevit. Si alterum, tum ea definitur prudentia, quae non modo non est virtus moralis, sed reipsa est vitiorum omnium teterrimum, utpote quae vitiis omnibus perpetuo inservit. Hinc patet quid sit sentiendum de generali illo effato, quod apud certos quosdam scriptores, tum veteres, tum recentiores passim reperitur, interdum tantummodo quoad sensum, interdum ipsis quoque verbis expressum, videlicet media cohonestari fine, nimirum ita de eo dicto sentire debemus, ut si agatur de fine honesto, deque mediis, quae nullam in se habeant pravitatem, illud habeamus pro vero, atque ad bonum tum publicum, tum privatum promovendum in primis apto, si autem agatur de fine quovis, deque mediis quibusvis, illud habeamus pro falso, singulisque hominibus aeque ac toti hominum societati maxime pernicioso. Et sane immutandae prorsus essent rerum naturae, ut vel medium per se inhonestum a fine honesto accipere honestatem, vel finis per se pariter inhonestus mediis in genere morum indifferentibus tribuere honestatem posset. Itaque prudentia accepta pro callida quadam arte obtinendi per fas et nefas, quidquid nobis proposuerimus, virtutis nomen laudemque haudquaquam meretur. Ergo nec ratio etsi nobis demonstret, quaenam sint subsidia ad singulos quosque fines assequendos opportuna, prima morum regula est dicenda. Reliquum est ut paucis refutemus eos, qui artem cum virtute morali perperam confundunt. Ad hoc autem satis est indicare summa quaedam capita, quibus ars a virtute penitus discernitur. Itaque ars in intellectu, moralis autem virtus in voluntate sedem habet. Illa homini tribuit aptitudinem ad externum aliquod opus efficiendum; haec moralem tribuit bonitatem. Illa facit, ut homo suas exigat actiones ad normam aliquam physicam, haec facit, ut recte atque honeste vivat. Denique arte abuti possumus, virtute semper bene utimur. Cum igitur tantum existat inter artem ac moralem virtutem discrimen, profecto fieri nequit, ut ratio, quatenus est artium susceptrix, suprema sit atque efficax honestarum actionum norma.

Refelluntur sentimentalistae

Sentimentalistae intelligentis facultatis actionibus addunt affectiones praesertim benevolas. Hinc docent, supremam morum humanorum normam non esse aliam, quam propensionem in felicitatem cujusque propriam, quae nihilominus mutua societate ac benevolentia expleri debet. At vero fieri nequit, ut propensio in nostram felicitatem, quacumque tandem ratione spectetur, sit moralis nostrarum actionum norma. Primo enim moralis nostrarum actionum norma et imperandi auctoritatem, et obligandi vim habeat oportet. Atqui propensio in felicitatem utraque hac dote caret. Nam imperandi auctoritas sita est in quadam dignitate ac praestantia, qua fit ut nos eidem subjici, atque obtemperare debeamus, obligandi autem vis est talis, ut necessitatem nobis imponat agendi aut incidendi in culpam. Jam vero propensio in felicitatem nullam ejusmodi dignitatem, ac praestantiam praesefert, nosque agere facit unice ad dolorem damnumque vitandum. Igitur propensio in nostram felicitatem neque imperandi auctoritatem, neque obligandi vim habet, ac propterea morum nostrorum regula esse nequit. Praeterea fieri nequit, ut suprema humanarum actionum norma tota pertineat ad hominem; ea siquidem ab alia nulla pendet. Quare si tota pertineret ad hominem, is omnino esset sui juris, atque ab alio nullo, in agendo, penderet. Id autem nemo sanus dixerit. Igitur necesse est ut suprema humanarum actionum norma, ab ipsa humana natura sit reipsa distincta. Jam vero propensio ad nostram felicitatem tota ad nos pertinet, atque in nos recidit, ac propterea rursus suprema nostrarum actionum norma esse nequit. Denique prima honestatis regula suapte natura ordinem spectat, nullamque ab utilitate vim mutuatur, appetitio autem felicitatis, sive complectatur affectiones benevolas, sive non, recta fertur in utilitatem, cujus intuitu movetur atque intenditur. Ergo appetitio felicitatis, quocumque modo spectetur, pro suprema bene agendi regula non est habenda. Sentimentalistae vero contendunt affectiones praesertim sociales, ac benevolas, ab omni privatae utilitatis studio vacuas esse. In quam quidem sententiam est advertendum, animi nostri affectiones duplici modo spectari posse, nimirum et quatenus rationis regimini subsunt, et quatenus a naturali propensione dimanant. Quum priori modo spectantur, interdum purae, interdum infectae a studio privatae utilitatis deprehenduntur esse, pro diverso fine, quem ratio iis praestituit. Quum autem spectantur altero modo, neque purae, neque infectae a studio privati commodi

sunt dicendae. Utrumque enim postulat, ut praevideantur ea, quae actionem consequuntur; siquidem ille a propria utilitate quaerenda alienus dicitur, qui nulla rerum suarum ratione habita, nativam virtutis pulcritudinem unice intuetur; ille autem propriae utilitatis studiosus vocatur, qui eam, agendo, unice spectat. Jam vero affectiones, quum spectantur, ut a naturali propensione dimanantes, a praevisione eorum, quae actionem consequuntur, penitus separantur. Igitur hac ratione spectatae affectiones, neque gratuitae sunt, neque privati commodi studiosae. Sentimentalistae autem hac eadem ratione eas plerumque considerant. Quod si isti affectiones interdum spectant ut rationis regimini subjectas, non alium iis praestituunt finem ultimum, quam felicitatem cujusque propriam. Quocirca ex ipsa horum philosophorum doctrina, animi nostri affectiones, quantumvis sociales ac benevolae, aut sunt propri commodi studiosae, aut certe gratuitae appellari nequeunt. Ex quo patet in iis collocandam non esse primam honestatis normam, quae suapte natura a studio privatae utilitatis est omnino vacua atque aliena; etsi eam, quum adest, non rejiciat.

Refutantur utilitarii.

Atque haec quidem ad ipsos quoque utilitarios refutandos aeque valent. Verum et alia suppetunt peculiaria argumenta, quibus utilitariorum opinionem evertere possumus. Primum est hujusmodi: moralis virtus ad voluntatem in primis pertinet. Ea siquidem, si generatim spectetur, non est aliud, quam amor ordinis. At vero in utilitariorum sententia virtus moralis in quadam agendi calliditate est posita, quae ad intellectum pertinet. Privata enim utilitas agendi calliditate potissimum quaeritur atque obtinetur. Igitur sententia utilitariorum cum intima virtutis moralis natura omnino pugnat. Alterum est hoc: in opinione omnium hominum, erga ordinem veramque virtutem, aliter se habet voluntas hominis probi, aliter voluntas hominis improbi. Jam vero in sententia utilitariorum voluntas hominis probi aeque se habet ac voluntas hominis improbi; siquidem uterque idem spectat, idem vult, idem denique quaerit, propriam scilicet utilitatem, totumque discrimen hominis virtute praediti et hominis vitiosi in eo positum est, quod ille est versutus, hic autem hebes ac stupidus. Igitur sententia utilitariorum opinioni omnium hominum adversatur. Hoc autem sit tertium argumentum: prima bene agendi norma est absoluta, immutabilis, universalis, videlicet a nulla pendet conditione, quodque olim praescripsit ac prohibuit, id nullo non tempore

praescribit ac prohibet, omnibus demum hominibus aeque accommodatur. At vero utilitatis norma hypothetica est, mutabilis, privata, siquidem ab adjunctis pendet; pro diversis enim adjunctis, in quibus homines reperiuntur, diversa sunt humanarum actionum consectaria; praeterea unam eandemque actionem modo praecipit ut bonam, modo vetat ut malam, quatenus ea nimirum utilis aut perniciosa est futura; tandem alia ratione hominibus potentibus, versutis, iisque, qui occulte agunt, alia ratione hominibus infirmioribus, rudioribus, iisque, qui aperte agunt, accommodatur. Nam illi poenas humana lege statutas, hominumque vindictam facile vitant, hi neutrum vitare possunt. Prima igitur bene agendi norma a norma utilitatis, suapte natura, discriminatur. Quarto denique sic impetimus utilitarios, in sententia utilitariorum homo nullis aliis obstringitur officiis, quam iis, quae seipsum respiciunt. Ejus enim finis ultimus est propria utilitas. Quamobrem quidquid agit, non aliud denique sibi consequendum proponit, quam propriam, eamque temporaneam utilitatem. Hinc sive ab aliis laedendis abstineat, iisque aliquod conferat bonum, sive Deum colat, suae dumtaxat utilitatis causa, id facit. Quod si forte aut benevolentia in alios, aut religio in Deum utilitatem afferre desinat, vel damnum sit allatura, utraque erit omittenda, imo vero etiam contrarium agendum. Igitur utilitariorum doctrina, omnem virtutem socialem ac religiosam e medio tollit, viamque omni injustitiae, atque impietati amplissimam aperit. Itaque in hac utilitariorum ethica, justitia, liberalitas, amor patriae, cultus Dei mera sunt nomina, quibus illi opinionis suae turpitudinem obtegere nituntur.

Utilitariorum argumenta evertuntur.

Neque vero dici potest, in opinione utilitariorum, homines amore utilitatis propriae satis moveri ad servanda aliorum jura, atque aliorum commoda promovenda, ne scilicet ipsi ab aliis invicem laedantur, eaque careant utilitate, quam sibi aliorum consortio atque auxilio comparare queunt. Etenim praeterquam quod id ad veram justitiam veramque liberalitatem minime pertinet, qui sive ob potentiam sive ob versutiam satis tutus est ab aliorum ira, is eodem utilitatis propriae amore, ad alios laedendos, bonisque omnibus per vim fraudemve expoliandos sine dubio impelletur. Igitur per utilitatis principium, aliorum juribus pessime consulitur. Nihilominus Benthamus contendit, justitiam non esse aliud, quam utilitatem, quae ad futurum quoque tempus referatur. In quam quidem sententiam descendisse videtur ex eo, quod putave-

rit justitiam, in hac vita, cum maxima, quae haberi possit, utilitate perpetuo conjungi, injustitiam vero consociari necessario cum malis omnibus, quae profecto orirentur ex ea rerum conditione, in qua hominum fides mutua sublata penitus esset. Nos autem illam Benthami sententiam, quae justitiam, cum utilitate ad futurum usque tempus relata, perperam commiscet, omnino falsam, nulliusque roboris esse censemus argumenta, quibus ea suffulcitur. Primo enim alia est notio justitiae, alia est notio utilitatis sive praesentis, sive futurae. Justitia est animi habitus, secundum quem constanti et perpetua voluntate jus cuique suum tribuimus; utilitas est fructus, quem ex actionibus sive justis, sive etiam injustis, in hac vita, percipimus. Praeterea nullo pacto demonstrari potest, justitiam, in hac vita, cum maxima utilitate perpetuo copulari. Haec enim enunciatio ex iis est, quae affirmant aliquod, ut ajunt, factum universale. Jam vero hujusmodi enunciationes tales sunt ut demonstrari a nobis nequeant; siquidem ad eas demonstrandas oporteret facta singula, quae in quavis temporis differentia eveniunt, probe cognoscere, eorumque consectaria diligenter investigare, atque ad trutinam revocare. Quod sane humanas vires prorsus excedit. Adde aliud esse, duo simul conjungi, aliud, duo convenire in eadem natura. Quare licet justitia, in hac vita, perpetuo conjungeretur cum maxima utilitate, inde pessime colligeretur, alteram ab altera nequaquam natura differre. Illa vero Benthami animadversio, nimirum injustam vivendi rationem, secum trahere necessario mala omnia, quae sine dubio orirentur ex ea rerum conditione, in qua nulla esset mutua hominum fides, partim vera est, partim falsa, videlicet si omnes passim homines injuste viverent, tum profecto injustitia, sublata fide hominum mutua, humanae societati aeque ac singulis hominibus fieret maxime perniciosa; si autem unus alterve identidem injuste agat, tum sane fieri potest, ut injustitia non modo uni alterive, sed integrae etiam hominum societati aliquam afferat utilitatem. Quamobrem ex eo, quod injustitia, si eam omnes passim homines agendo sectarentur, in eorum perniciem cederet, minime sequitur, singulas quasque actiones injustas, perniciosas pariter esse. Atqui ita plane disputant utilitarii, nimirum: injustitia, inquiunt, quam omnes passim homines sectentur, omnibus est perniciosa; igitur quaevis actio injusta perniciosa pariter est censenda. Quod quidem argumentum, ut sapienter notat Rosminus (*) simile est huic: ubi omnes homines scientiis

(*) Breve Esposizione della Filosofia di Melchiorre Gioja.

animum intenderent, nullus esset, qui terram coleret, ac propterea fame omnes perirent. Igitur quicumque scientiis animum intendit, is humanae societati est perniciosus. Haec autem illatio non est legitima; cum ex principio statuto id tantum inferri possit, scilicet cultum scientiarum conciliandum esse cum cultu earum artium, quae ad vitam sustentandam sunt necessariae. Ergo ne illatio quidem utilitariorum nuper indicata, pro legitima est habenda; cum ex eorum animadversione id modo colligatur, videlicet, injustitiam, ut ea sit utilis, non esse ad omnes diffundendam. Itaque Benthami animadversio solum evincit, illi, qui velit injuste agere cum utilitate, agendum esse caute, simulate, secreto, ne forte universalis oriatur inter homines diffidentia, quae sibi quoque fieret perniciosa; imitandos esse illos tum veteres, tum recentiores *pseudo-politicos*, quibus actiones quaedam injustae prudenter admissae nullum damnum, imo plurimam utilitatem, in hac scilicet vita, attulerunt. Quocirca dubitari nequit, quin existere possint aliquae actiones, quae injustae quidem sint, sed tamen, hac vita manente, valde utiles, nisi forte affirmare velimus, eas injustitia vacare, quia pariunt utilitatem. Ergo neque injustitia cum damno, neque justitia cum utilitate perpetuo conjungitur. Tantum abest, ut justitiae atque utilitatis una eademque sit indoles ac natura.

Refutantur et ii, qui ad tuendam utilitatis voluptatisque normam, virtutem in auxilium advocant.

Jam refutandi nobis sunt ii, qui ad tuendam utilitatis, voluptatisve normam, ipsam virtutem in auxilium advocare audent. Quod antequam praestemus, advertimus hic nos sermonem habere, de iis dumtaxat, qui virtutem spectant unice ut subsidium ad voluptatem, utilitatemque comparandam in primis idoneum. Hujusmodi philosophi magnam sane virtuti injuriam, magnumque illi ipsi, quam tuentur opinioni damnum inferunt. Etenim nulla major inferri potest virtuti injuria, quam si ea voluptati utilitatique subjiciatur, omnique pretio intrinseco privetur. Atqui utrumque plane isti faciunt; siquidem voluptatem, utilitatemve pro fine, virtutem autem tantummodo pro medio apto ad utramque obtinendam habent. At vero nemo nescit, medium per se subjici fini, eique inservire. Praeterea qui rem spectat unice, ut aptam ad quidpiam consequendum, is nullum in ea intrinsecum pretium agnoscit. Atqui hac plane ratione se gerunt isti erga virtutem; igitur virtuti non modo voluptatem atque utilitatem praeferunt, sed et omne adimunt pretium proprium. Dum vero id praestant suam ipsi de-

struunt sententiam; siquidem ex una parte docent, nullum esse inter virtutem et voluptatem utilitatemve discrimen, ex altera parte contendunt, virtutem non esse aliud, quam medium ad utramque obtinendam idoneum. Jam vero apud omnes constat, medium a fine reipsa differre. Igitur virtus, vel si spectetur unice ut medium ad voluptatem utilitatemque obtinendam opportunum, ab utraque reipsa differt. Cum igitur ex ipsa adversariorum doctrina legitime colligatur, intimum existere inter virtutem ac voluptatem utilitatemve discrimen, profecto fieri nequit, ut prima bene agendi regula in voluptatis utilitatisque appetitu sit collocanda.

Rejicitur peculiaris facultas moralis a quibusdam admissa

Accedamus modo ad eas expendendas opiniones, quae ceteris hominis viribus vim addunt imperantem. Atque ut initium faciamus ab illa, quae in homine agnoscit moralem quamdam facultatem ab aliis omnibus penitus diversam, palam asserimus, ejusmodi opinionem nullo solido fundamento inniti. Primo enim ignota prorsus nobis est hujusce facultatis natura; siquidem omnino ignoramus, an ea tota sit posita in primigenia quadam naturae humanae propensione, an praeterea complectatur ingenitas quasdam ideas, an ex eadem necessario proveniant certa quaedam judicia, quae neque evidentiae, neque experientiae accepta referri debeant, atque alia hujusmodi, quibus ignoratis, nullam nos moralis illius facultatis claram distinctamque notionem unquam habebimus. Praeterea non constat eam facultatem homini revera inesse. Neque enim evinci id potest, aut ex eo quod virtutem a vitio facile discernamus, illamque amore, hoc autem odio naturaliter prosequamur; aut ex eo quod laetemur, quum bene, torqueamur autem, quum male agimus; siquidem haec atque his similia, vel nulla admissa facultate morali, quae ab aliis omnibus penitus sejuncta sit, satis commode intelliguntur, ac distincte explicantur. Deinde etiamsi daretur, moralem, de qua sermo est, facultatem in nobis existere ostendi numquam posset, eam auctoritate ad imperandum necessaria instructam revera esse. Nam cum ejus natura nos lateat, numquam certo scire possumus, an ea praedita sit omnibus iis dotibus, quae ad producendam obligationem requiruntur. Quod autem dici fortasse posset ad asserendam morali huic facultati auctoritatem imperandi, ad hoc denique reducitur, nimirum moralis facultatis imperium a nobis intime persentiri, nec sine conscientiae morsu sperni unquam posse. At vero qui hoc diceret, is factum cum jure permisceret, atque hoc ex illo

perperam colligeret. Accedit, fieri sane posse, ut ejusmodi sensus non esset aliud quam quaedam illusio, quocumque tandem nomine eam donare velimus. Quid, quod ratio evincit contrarium, videlicet, moralem illam facultatem imponendae legi, atque inducendae obligationi omnino imparem esse? Et sane quì fieri potest, ut facultas, quae pars quaedam est ipsius hominis, veram eidem legem imponat? Quì fieri potest, ut facultas, quae arctis adeo limitibus circumscribitur, legem efficiat absolutam, immutabilem, universalem? At, inquiunt, ratio ratum habet omne id, quod a morali facultate praecipitur. Esto, ita plane se res habeat, verum quaerimus: moralis illa facultas ipsane vim inducendae obligationis in se habet, an eam accipit a suffragio rationis? Si primum, totum suum robur retinent ea, quae adversus facultatem illam nuper afferebamus; si alterum, ejusmodi facultas est prorsus inutilis, visque imperandi, atque inducendi obligationem, rationi potius est adscribenda, uti opinantur alii quidam, quos mox refutabimus. Interea notare aliquid volumus in eum, qui moralem obligationem ex conscientia, quae ex elicitis voluntatis actibus, quodammodo conflctur, derivandam esse putavit. Is probe intellexit, neque in primigeniis humanae naturae instinctibus, neque in amore sui, neque demum in socialibus affectionibus ullam esse posse vim imperandi. Quamobrem eandem in elicitis voluntatis actibus conscientiam componentibus sitam esse docuit. At vero actus isti, praeterquam quod toti pertinent ad ipsum hominem, duobus quasi principiis constant, nimirum naturali in bonum propensione, ac rationis cognitione. Hoc autem principium multo est nobilius altero. Quare si qua inest elicitis voluntatis actibus imperandi atque obligandi vis, eam totam sibi vindicat ratio. Itaque illi ipsi, qui ex ea, quam diximus, conscientia, moralem deducunt obligationem, ad rationem denique deveniant oportet.

Ratio, quatenus est facultas hominis, ut ajunt subjectiva, imperandi, atque obligandi vim habere nequit.

At vero ne ipsi quidem rationi, quatenus ratio est facultas hominis maxime propria, inesse potest imperandi atque obligandi vis. Ratio enim sic accepta pars quaedam est, licet nobilissima, ipsius hominis. Quamobrem si qua ex ratione hoc modo spectata proveniret obligatio, haec revera produceretur ab ipsomet homine. Jam vero fieri nequit, ut homo ipse sibi imperet, atque obtemperandi obligationem creet. Aliud enim est imperare, aliud obtemperare, alterum alteri invicem respondet, ac propterea alterum ab

altero reipsa distinguitur. Illud agentis, hoc patientis est proprium, videlicet, qui imperat, agit; qui obtemperat potius patitur. Suprema autem lex, idest prima morum regula totum afficit, atque obligat hominem. Nulla igitur est facultas humana, quae supremae legis efficaciam effugiat. Tantum abest, ut sit ulla hominis pars, quantumvis nobilis, quae vim imperandi atque obligandi habeat. Et sane hominis persona simplex est atque una. Ergo fieri nequit, ut homo ipse sibi imperet, eo scilicet imperii genere, quod moralem pariat obligationem, ac vicissim ipse sibi obtemperet. Qui enim obtemperat, necessario alius est ab eo, qui imperat. Praeterea qui legem libere condidit, is eam abrogare potest, quique obligationem imposuit, is eam potest auferre. Quamobrem si egomet mihi impero, atque obligationem libere impono, ipse pariter potero ab obligatione pro arbitrio me liberare. Atqui hoc posterius est absurdum, ergo et prius. Quod si dicant hominem necessitate quadam sibimet praecipere atque obligationem creare, tum necessario agnoscere debent supremam aliquam legem a ratione penitus diversam, cui homo naturaliter subsit, cuique obligatio sit adscribenda.

Kantiana morum theoria est absurda.

Superest ut quaedam notemus in kantianam de prima morum regula doctrinam. Primo itaque generatim dicimus, Kantii doctrinam sibimetipsi adversari; siquidem ex una parte Kantius docet, supremam legem totam reduci ad vim agendi, idest ad voluntatem cujusque propriam; ex altera vero parte monet, voluntatem cujusque propriam circumscribendam esse per eam reverentiam, quam aliorum voluntati exhibere debemus. At vero haec duo conciliari simul nequeunt. Nam si lex suprema tota concluditur in voluntate cujusque propria, profecto fieri nequit, ut haec circumscribenda sit ex reverentia alienae voluntati debita. Hujusmodi enim reverentia terminum habet externum, a quo voluntatis nostrae circumscriptio proxime proficiscitur. Hujusce rationis vim Kantius intime persensit. Quare ad eam declinandam asseruit, eam voluntatis nostrae circumscriptionem non esse aliud, quam qualitatem quamdam ipsius liberi arbitrii propriam, quae comprehendi a nobis, atque explicari nullo modo potest. Hoc Kantii effugium est omnino vanum. Etenim si circumscriptio agendi est qualitas liberi arbitrii, ea in hujus notione necessario includitur. Atqui hoc est absurdum; siquidem notio liberi arbitrii est per se notio cujusdam vis, quae nullo agendi limite circumscribatur, nulloque obice

retardetur. Igitur fieri nequit, ut liberi arbitrii notio agendi circumscriptionem includat. Sane ipse Kantius, quum vidisset hoc sibi effugium praecludi facile posse, aliud quaesivit, videlicet affirmavit, eam agendi circumscriptionem spectandam esse ut conditionem quamdam liberae voluntati impositam, atque ut moralem quemdam limitem, quem eidem necessario praefigit ratio practica. Ex his autem nos inferimus eam agendi circumscriptionem nequaquam esse posse liberae voluntatis qualitatem. Ingens enim intercedit discrimen inter impositam agendi conditionem et naturalem liberi arbitrii qualitatem; praeterea deducimus agnoscendam esse externam aliquam causam, a qua moralis limes voluntati liberae constituatur. Nam fieri nequit, ut ratio practica voluntati, idest homo sibimetipsi moralem limitem legemque constituat. Atque hic est, quasi quidam scopulus, in quem necessario impingunt omnes ii, qui obligationem deducunt ex ipso homine. Kantius, ut eum, si fieri potest, incolumis devitet » illa, inquit, (*) justi lex universalis, nimirum: ita externe age, ut liber usus arbitrii tui simul consistere queat cum libertate alterius cujusque: profecto est vera lex quae morali obligatione me obstringit, verum minime postulat, ut ipse ego ejusmodi conditione meam coarctem libertatem, sed solum ratio annunciat, humanam libertatem ex ipsa sui notione ita coarctatam jam esse, idque annunciat ad instar cujusdam postulati, quod nullo modo demonstrari potest ». Hoc loco Kantius a suis ipse placitis paullulum recedere videtur. Eo enim fatente ipse homo moralem propriae libertati limitem nequaquam praefigit, sed solum ratio annunciat in ipsa liberi arbitrii notione, eam includi conditionem, ut nullus libertati alienae obex ponatur. Nihilominus kantiana doctrina, vel si hac ratione temperetur adhuc est absurda. Nam absurdum est in ipsa liberi arbitrii notione includi conditionem, quae illud coarctet. Quare omnino est concedendum, hujusmodi conditionem ab aliqua externa causa impositam nobis esse. Quod autem addit Kantius, scilicet judicium illud rationis practicae, quo decernitur ita nobis utendum esse libero arbitrio, ut nullum libertati aliorum obicem ponamus, merum esse postulatum, quod probari nequeat, id nodum quidem resecat, non autem solvit. Praeterea postulatum enunciat id, quod esse potest, non vero id, quod est. Quocirca ex postulato, id solummodo

(*) Institutio in Jus.

colligitur, quod pariter esse potest. At vero hic non *possibilitas*, sed *existentia* obligationis est nobis demonstranda, ac prima ejus origo indicanda. Denique postulatum, quod Kantius rationi practicae adscribit, ne ipsam quidem obligationis possibilitatem demonstrare valet. Nititur enim eo principio, videlicet supremam legem ab humana voluntate reipsa non differre. At vero, quum lex moralem humanae voluntati limitem constituat, ab eadem reipsa differat necesse est. Quod nisi ultro concedimus, necessario relabimur in notum illud absurdum, scilicet hominem sibimetipsi imperare. Atque id quidem denique amplectitur Kantius atque aperte tuetur, cum nullum inter legem et voluntatem discrimen agnoscere velit. Cum enim sibi proposuerit demonstrandum, plura esse hominis in seipsum officia, quae scilicet homo sibi ipse imposuerit, » fac, inquit, (*) nulla extare hujusmodi officia; tum nullum plane aliud extaret officiorum genus, ne externorum quidem. Nam eatenus fieri potest, ut ego me agnoscam morali obligatione devinctum erga alios, quatenus simul ipse me devincio; siquidem lex, cujus vinculo obstrictum me judico, profecto oritur ex mea ratione practica, quae moralem mihi necessitatem imponit. Quare per eandem rationem practicam ipse me simul divincio ». Totum hoc argumentum, quod est ab absurdo, nititur, ut acute notavit Rosminus, falsa hypothesi, quod idem plane sit agnoscere seipsum devinctum, ac devincire seipsum. At vero haec duo inter se penitus differunt. Primum patefacit id, quod jam erat, alterum importat productionem ejus, quod nondum extabat. Est igitur falsum, quod tum ego me ipse devinciam, quum me devinctum agnosco. Jam vero dum id agnosco, simul conscius mihi sum alterius principii a me diversi, quod, velim nolim, morali me vinculo obstringit. Hinc etsi nos non antea obligaremur, quam id cognosceremus, nihilominus obligatio ab ejus cognitione adhuc esset discernenda; siquidem in obligatione subeunda pateremur, in ea cognoscenda ageremus. Obligari enim est pati, id autem cognoscere est agere. Igitur Kantius in eo potissimum errat, quod permisceat naturalem hominis aptitudinem ad suscipiendam agnoscendamque legem, cum lege ipsa. Illa est hominis proprietas naturalis, haec ab homine reipsa differt. Homo obligationi est obnoxius, at lex, quae ab ipso homine est distincta, obligationem inducit.

(*) Doctrin. Elementar. Eth. P. I.

Ex his patet kantianam de moribus doctrinam absurdam esse. Nihilominus Kantius, ad eam tuendam, ita fere disputat: doctrina moralis, ut certa sit ac firma, deducenda est ex principio, quod experientiae nequaquam subjiciatur. Quaecumque enim ab experientia deducuntur, particularia sunt ac contingentia, ideoque incerta ac mutabilia. Jam vero humanae libertatis natura talis est, ut experientiae minime sit obnoxia, igitur ex ea derivanda est moralis doctrina, ac proinde humana libertas est suprema morum lex. Hinc autem Kantius colligit nullo modo impediendam esse aliorum libertatem, utpote quae, ubicumque demum reperiatur, eadem ratione est reverenda. De hac Kantii argumentatione nos ita sentimus, nimirum eam niti principio, quod quidem est verum, sed materiae subjectae male applicatur. Principium, quo nititur kantiana argumentatio, in eo situm est, quod illa tantum doctrina sit necessario atque immutabiliter vera, quae deducitur ex principio aliquo theoretico, atque, ut ajunt, a priori. Id nos ultro concedimus. Quod autem a Kantio dicitur de natura libertatis humanae, obscurum est, atque ambiguum. Nam aliud est loqui de intima humanae libertatis natura, aliud de ipsa libertate jam existente. Si Kantius loquitur de intima liberi arbitrii natura, ultro ei concedimus eam esse necessariam, atque anteire cuilibet experientiae, quod quidem de natura cujusvis rei pari jure affirmari potest. At vero tum Kantius in iis dumtaxat, quae esse possunt, versatur, ac proinde nullum revera construit morale aedificium; siquidem donec demonstretur, ipsam libertatem reipsa existere, quod juxta Kantium fieri nequit, incertum semper erit, an existat suprema morum lex, sine qua nulla statui potest moralis doctrina. Si autem Kantius ultra progreditur ad ipsam humanae libertatis existentiam, scilicet, si loquitur de humana libertate jam existente, falsa est tum ejus enunciatio, nimirum libertatem nulli experientiae subesse, quum eam nos sentiamus per experientiam non quidem externam, sed internam, ac propterea minime evincit id, quod vult, nimirum, doctrinam moralem deducendam esse ex libertate, atque hanc esse supremam morum legem. Illud autem consectarium, videlicet impediendam non esse aliorum libertatem minime sequitur ex eo principio, quod nulla probabili ratione Kantius statuit, nimirum supremam legem positam esse in usu quam maxime expedito libertatis nostrae. Nam fieri nequit, ut lex suprema praeceptum ferat, quod sit omnino supervacaneum. Atqui tale

Evertuntur ea, quae Kantius affert ad suam morum theoriam tuendam.

est praeceptum, quo vetamur impedire aliorum libertatem. Libertas enim est tota interna, atque in opinione praesertim Kantii a nulla pendet externa re; hinc eo ipso docente, nihil est, quod possit eam cogere, aut ullo modo impedire ac retardare. Igitur frustra vetamur eidem obicem ponere. Itaque Kantius de illo videtur obice loqui, qui non ipsi quidem libertati, sed externis dumtaxat libertatis effectibus apponi potest. At vero tum verborum ambiguitate turpiter utitur; siquidem alio in sensu libertatis nomen usurpat in antecedente, alio in consequente, atque idcirco ejus argumentum nullam habet vim. Et sane qui externis alienae libertatis effectibus obicem apponit, is non tam alterius libertati, quam intimis propensionibus adversatur. Atqui juxta kantianam doctrinam, quum suprema lex tota ad libertatem, nulla vero ex parte ad intimas animi propensiones pertineat, nullo praecepto vetamur adversari sive nostris, sive alterius propensionibus. Igitur etiamsi demus, propriam cujusque libertatem esse ipsam legem supremam, inde nequaquam sequitur aliorum libertatem sive in seipsa, sive in effectibus, quos ipsa externe producit, nullo modo esse impediendam, Quamobrem primum morum principium a Kantio propositum non modo est falsum, sed etiam sterile ac plane inutile.

Haec quae de opinionibus, primam morum regulam a subjecto deducentibus, delibavimus, satis sunt ad ostendendam earum falsitatem. Expendendae supersunt eae, quae licet ad objectum deveniant, tamen aliqua ex parte deficiunt.

ARTICULUS III.

Saniores morum regulae A philosophis praesertim recentioribus propositae Exhibentur.

Stelliniana morum theoria ex Aristotele deprompta.

Accedentibus nobis ad exhibendas saniores morum theorias, a philosophis excogitatas, non est praetereunda ea, quam ex mente Aristotelis, proposuit Jacobus Stellinus, vir doctrina aeque ac eloquentia conspicuus. Haec autem sunt ethicae stellinianae praecipua capita : morali scientiae id unum est propositum, ut felicitatem quaerat hominis naturalem, quae scilicet vitae hujus bonis ac terminis tota contineatur. Hanc homo consequitur recto naturalium, quibus instructus est, facultatum usu. Qui quidem postulat, ut naturales facultates, et in iis versentur rebus, quas iisdem natura praestituit, et

certis quibusdam finibus se contineant. Hinc nimirum oritur illa humanarum virium aequilibritas, atque harmonia, cujus beneficio omnia ea bona in hac vita adipisci possumus, quorum naturaliter capaces sumus. At homo ad societatem cum aliis hominibus ineundam natus est factusque. Quamobrem ita se gerere debet, ut nequaquam impediat, quominus et alii naturalem obtineant felicitatem. Igitur rectus naturalium facultatum usus, ex naturalibus quoque eorum, quibuscum vivimus, juribus, est definiendus. Virtutis actus proprius situs est in ea virium nostrarum exercitatione, quae cum norma hactenus definita apprime conveniat, virtus vero generatim spectata non est aliud, quam constans quaedam voluntas continendi eas vires in officio, in qua, vera ac nativa animi vis consistit. Denique fructus, qui ex ea, quam praescripsimus, agendi ratione certissime enascitur, in eo positus est, ut qui eam tenuerit, is perfectionem, felicitatemque assequatur, et quantum humana conditio patitur, sincera, solida, perpetuaque voluptate fruatur. Universa vero hominum societas bonis potiatur omnibus, quae sunt ejus maxime propria, cujusmodi sunt tranquillitas, securitas, earumque rerum copia, quae vitam hanc efficere possunt jucundissimam.

Wollastoni doctrina de suprema humanarum actionum norma.

Inter eas morum normas, quae aperte pertinent ad objectum prima occurrit ea, quam proposuit Guillelmus Wollastonus, quamque ita possumus enunciare: veritatem factis exprime. Ad hanc morum regulam rite intelligendam, necesse est videre, quid ex mente Wollastoni sit veritas, quave ratione factis illa exprimatur. Wollastonus putat, veritatem positam esse in intimis rerum naturis, seu potius in necessariis iis relationibus, quae ex intimis rerum naturis proveniunt, quaeque res cunctas invicem nectunt. Existunt enim naturales quidam nexus, quibus unaquaeque res non modo cum singulis aliis, sed et cum omnibus simul arctissime copulatur. Ita homo pluribus constat partibus ac facultatibus, quarum alia ad aliam naturaliter refertur, ac praeterea cum Deo, cum aliis hominibus, cum omnibus propemodum, quae existunt, rebus, multiplici relatione conjungitur. Itaque in naturalibus hisce relationibus ex Wollastoni mente sita est veritas. Quamobrem quoties juxta eas agimus, toties facto ipso veritatem affirmamus, atque exprimimus; quoties vero adversus easdem operamur, toties reipsa veritatem negamus, atque aperte mentimur. Et sane qui Deum colit, is opere ipso fatetur, naturam divinam

esse omnium naturarum praestantissimam; qui gratum animi sensum parentibus exhibet, is testatur se ab iis vitam accepisse; contra qui neglecta animi cultura, sensilibus indulget voluptatibus, is inficiatur, animum esse corpore nobiliorem; qui furatur, is negat rem alienam ad alterum pertinere; scilicet, liberis hominum actionibus naturale quoddam idioma continetur, quod ab omnibus, qui ratione utantur, natura ipsa docente, probe intelligitur. Ex his patet, quid sit veritatem factis exprimere. Hujusmodi regula suprema est atque universalis. Nam cum nulla sit actio humana, quae cum naturalibus hominis relationibus non conveniat, aut aliquo modo non pugnet, nulla pariter est actio humana, quae veritatem non affirmet, aut non neget, ac propterea per illam normam dirigi nequeat. Dubitari autem nequit, quin haec norma obligandi vim habeat. Homo namque ad veritatem natus est factusque. Quare si naturae lege tenetur, ad veritatem quaerendam dicendamque, multo magis tenebitur ad eandem opere ipso perficiendam vitandumque contrarium. Revera veritatem, qui factis exprimit, naturaliter laetatur, qui negat, tristatur, intimoque conscientiae morsu dilaceratur. Ita fere de suprema humanarum actionum norma Wollastonus.

Integra moriam theoria a Gerdilio propositaper summa capita exponitur.

Inter saniores de prima morum regula opiniones, celeberrima est ea, quam diligentissime exposuit, atque acerrime propugnavit Cardinalis Gerdilius. Is docet jus naturale in naturali rerum ordine, idest in ea convenientia, quam res suapte natura inter se habent, situm esse. Hanc sententiam doctissimus vir in multis, quos conscripsit, libris varie proponit. Nos ex Philosophiae Moralis Institutionibus eam depromimus; siquidem in hoc opere Gerdilius pressiori atque accuratiori methodo eandem explicat ac tuetur. Principio monet, se juris naturalis nomine intelligere normam quamdam sive regulam a natura hominis petitam, aptamque sic dirigere actiones hominis, ut naturae illius convenit. Tum probat, rerum convenientiam aut repugnantiam generatim sumptam, quamdam esse regulam generalem ad humanas actiones dirigendas per se idoneam, ex hominis natura petitam, hominique in primis convenientem. Ejus autem argumentatio ita paucis contrahi potest. Ea rerum convenientia vel repugnantia est norma ad humanas actiones dirigendas idonea, si eas hoc potius modo, quam illo determinat. Atqui ita se res habet. Nam quaevis actio hominis libera pendet a judicio practico, quo decernimus

unum prae altero esse eligendum. Quodvis autem judicium practicum pendet a judicio theoretico, quo affirmamus unum esse altero accommodatius. Quodvis demum judicium theoreticum ipsa idearum rerumque convenientia vel repugnantia nititur. Quo fit, ut rerum convenientia vel repugnantia quemadmodum proxime determinat judicium theoreticum, atque hujus ope judicium practicum, ita ope utriusque ipsam determinet actionem, ac propterea censenda sit norma ad eam dirigendam idonea. Eandem vero insuper esse ex hominis natura petitam inde colligitur, quod relationes convenientiae aut repugnantiae, quae inter res et naturales hominis facultates intercedunt in intima rerum facultatumque natura fundamentum habeant. Ea denique norma est nobis maxime conveniens. Nam quum illam sequimur, tum naturalibus facultatibus rite utimur, atque hac ratione paullatim assequimur eam perfectionem, felicitatemque, quam natura impellente expetimus ac perpetuo quaerimus. Ex his patet, juris naturalis definitione initio statuta non modo nomen, sed ipsam quoque rem explicari. Rerum cum homine convenientia duplex est. Nam cum duplex sit hominis appetitus, alius nimirum sentiens, alius rationalis, quaedam sunt res, quae appetitui sentienti, quaedam vero sunt, quae rationali per se conveniunt. Hinc autem quaeritur ex quanam convenientia petenda sit norma apta dirigere actiones hominis, ut naturae illius convenit, ex illane an ex hac. Ad ejusmodi quaestionem resolvendam, Gerdilius primum negat, aptitudinem dirigendi, ut par est, actiones humanas inesse illi convenientiae, quam praesenti utilitate ac delectatione facultas sentiendi in objectis externis deprehendit, idque negat ex eo potissimum capite, quod hominis ratione utentis est proprium, rebus praesentibus adjungere atque annectere futuras, atque alias cum aliis conferre. Quare fieri nequit, ut ea norma, quae praesenti utilitate ac delectatione tota continetur, apta sit ad temperandas hominis actiones, ea ratione, quae naturae humanae sit accommodata. Deinde quum probasset, a nobis ratione utentibus cognosci externas res non modo, quatenus hae ad nos pertinent, idest in nostrum commodum damnumve cedere possunt, sed etiam quatenus ipsae inter se habent certas quasdam convenientiae aut repugnantiae relationes, ex quibus ordo quidam in iisdem enascitur, ita rem definit: « si ex perspecta, inquit, externa rerum convenientia, et ordine efformari possit judicium practicum,

ea convenientia, ille ordo est naturalis norma apta dirigere actiones hominis, prout naturae illius convenit ». Quam quidem enunciationem confirmat exemplo hominis, cui demandatum sit munus distribuendi aliquibus artificibus praemia operum ad ostendendam artis peritiam elaboratorum. Hujusmodi homo, quum videat conveniens esse, ut operis elegantia laude, praemioque donetur, judicio theoretico statuit, eum majori laude, praemioque esse dignum, qui opus elegantius perfecit. Theoreticum enim judicium ex convenientiae perceptione determinatur. Tum si nulla occurrit causa, quae voluntatem a veritatis norma aberrare faciat, practico judicio decernit, ei majus esse praemium tribuendum, qui artis peritia reliquos superavit. Practicum enim judicium theoretico nititur, eique respondet. Denique ex judicio practico enascitur actio, qua singulis pro merito praemium reipsa tribuitur. Exemplum hoc, vel unum, luculentissime ostendit mutuam rerum convenientiam normam esse ad dirigendas humanas actiones plane idoneam, humanaeque naturae accommodatam. Et sane ea rerum convenientia non est aliud, quam veritas, quam scilicet homo judicio theoretico affirmat, practico approbat, actione exequitur. Jam vero nihil est humanae naturae magis accommodatum, quam veritas. Ad hanc enim percipiendam homo est conditus, multisque praesidiis naturaliter instructus. Qui normam in mutua rerum convenientia positam rejiciunt, ii hominem privant eo naturae jure, quod ejus est maxime proprium, brutisque animantibus, quoad agendi modum, aequiparant. Primum patet ex eo, quod ea convenientia percipitur sola ratione, quae vis est hominis maxime propria; alterum ex eo, quod sublata illa convenientia, non alia homini superest agendi norma, quam sensilis delectatio, sensilisque dolor; atqui sensili delectatione, sensilique dolore unice duci, naturalis est brutorum animantium conditio. Hisce demonstratis, vir sapientissimus notat, in iis actionibus, quae per ipsam rerum convenientiam determinantur ordinem quemdam elucere, ac quamdam veluti proportionem, qua fit ut sint per se utiles, utilitate ac delectatione iisdem intrinseca. Et sane, quod attinet ad ordinem, quae varia sunt, tum solummodo ordinem admittunt, quum ad aliquid stabile, quo nimirum apte disponi queant, referuntur. Humanae autem actiones infinitae propemodum varietati obnoxiae sunt. Igitur nisi referantur ad stabilem aliquam normam, cujusvis ordinis

necessario expertes erunt. Jam vero actiones, quae ipsa rerum convenientia nituntur, habent pro norma ipsam veritatem, quae in illa convenientia sita est, quaeque firmissima est, atque immutabilis. Proportio autem dignoscitur ex eo quod, quando rerum convenientiam agendo sequimur, ita se se habet actio ad judicium practicum, uti judicium practicum ad theoreticum, uti hoc ad verum rerum statum. Quare hujusmodi actio est quasi quaedam expressio atque effectio ipsius veritatis. Hinc laudandus Baco a Verulamio, quod dixerit veritatem et bonitatem se habere ut sigillum, et ejusdem impressionem in subjecta materia; siquidem veritas, quae judicio theoretico affirmatur, et practico approbatur, est veluti quoddam sigillum, quod in actione bona alte imprimitur. Hujusmodi autem actiones, quae pulcherrimum quemdam ordinem praeseferunt, esse per se utiles, ac delectabiles utilitate quadam ac delectatione iisdem intrinseca, inde colligitur, quod ordo, praesertim qui ad liberas pertinet actiones, humano animo per se placet, et quatenus cognoscitur, intellectum, quatenus diligitur, voluntatem perficit. In hoc liberarum actionum ordine sita est honestas, quae cum in naturali rerum convenientia fundamentum habeat, ipsa quoque naturalis est ac necessaria, atque cum ingenito felicitatis et perfectionis cujusque propriae amore mirifice conciliatur. Haec evincunt, mutuam rerum convenientiam esse normam per se idoneam, ad dirigendas actiones humanas, secundum ingenitas naturae humanae propensiones. At vero notio legis non modo vim dirigendi, sed et vim obligandi complectitur. Quamobrem Gerdilius, ut ostendat eidem convenientiae, praeter vim dirigendi, inesse quoque vim obligandi, primum evolvit obligationis notionem, deinde probat, eam in mutuam rerum convenientiam apte quadrare. Omnes homines, teste Gerdilio, habent in animo insitam informationem quamdam obligationis. Obligatio est debitum agendi; quod importat quamdam agendi necessitatem, non quidem physicam, atque absolutam, sed moralem atque hypotheticam in eo positam, quod nisi agamus, certi cujusdam boni nobis propositi jacturam facimus. Itaque obligatio late accepta sita est in quodam nexu actionis cum fine. Ad habendam vero obligationem proprie dictam, necesse est, ut finis, cum quo nectitur actio, talis sit, ut nequeamus eum non velle, cujusmodi est nostra perfectio, ac felicitas. Hasce autem actiones, quas cum nostra perfectione ac felicitate nexas

videmus, necessario approbamus, earumque praetermissionem necessario damnamus. Quare obligationis notio duo complectitur, videlicet nexum actionis cum fine, quem necessario velimus, necessariamque ejusdem actionis approbationem. Jam vero actiones, quae per ipsam rerum convenientiam determinantur, hoc ipso per se nectuntur cum perfectione ac felicitate hominis propria, quibus nemo nuncium remittere potest, rationisque suffragium jure quodam suo sibi vindicant, utpote quae cum veritate, naturalique rerum ordine apprime consentiunt. Igitur ad hujusmodi actiones peragendas vere nos obligamur obligatione proprie dicta, ac propterea convenientia illa, pro naturali quadam agendi norma, non tantum apte dirigente, sed et stricte obligante est habenda. Hinc est, quod jus naturale, ut initio dictum est, in intima rerum convenientia, revera est collocandum. Haec est Gerdilii de prima morum regula opinio, quam ipse in suis praesertim Philosophiae Moralis Institutionibus, miro prorsus ingenii acumine, miraque perspicuitate proponit, ac late tuetur.

Ethicae fundamentum. Veritas moralis. Hominis officia. Morales vitae humanae status ex mente Cousini. (Cousin)

Wollastoni ac Gerdilii opinionibus subjicimus opinionem Cousini (Cousin), quae quamquam ab earum soliditate multum distat, tamen ob externam quamdam similitudinem, quam cum iis habet, iisdem accenseri meretur. Cousinus totius doctrinae moralis fundamentum ponit in ratione, quae juxta ipsum absoluta est, atque *impersonalis*, idest nullius personae propria, una eademque in omnibus hominibus, quaeque in homine quidem se prodit, sed hominem dignitate atque auctoritate infinite excedit. Si autem ab ipso quaeras quid sit hujusmodi ratio, respondet fieri non posse, ut quis unquam explicet ejus naturam, siquidem ratio absoluta est ipsum infinitum, ipsumque *ideale*; ipsum vero infinitum, ipsumque *ideale* neque repraesentari, neque definiri ullo modo potest. Jam vero Cousinus, ut nimirum morali suae doctrinae solidum absolutumque praebeat fundamentum, eam superstruit rationi absolutae atque *impersonali*, contenditque, per hanc homini revelari non modo pronunciata theoretica, sed et praecipuas morum leges, imponique obligationem exigendi actiones omnes ad ejusdem praescripta. » Quum, inquit, ratio sententiam profert, non quidem de vero, sed de bono, tum nobis obligationem imponit, ut ei nostras accommodemus actiones ». Ut autem viam sibi aperiat ad explanandam obligationis, honestatisque naturam, » veritas, ait (*) moralis non est aliud, quam veritas ipsa

(*) Cours de 1818.

absoluta cum humanis actionibus quodammodo implicata atque permixta. Si homo esset tantum intelligens, non aliae essent ei veritates ad cognoscendum propositae quam theoreticae; at est praeterea volens atque actuosus; hinc veritates theoreticae fiunt morales ac practicae, atque verum fit bonum ». Deinde addit: » duo sunt veritatis moralis consectaria, nimirum necessitas habendi ei fidem, necessitas deducendi eam in praxim. Postrema haec necessitas dicitur obligatio moralis. Quum certa sit, atque explorata, non modo necessitas assentiendi veritatibus moralibus, sed et necessitas perficiendi eas opere ipso, quaerendum nobis superest, quid sit actio generatim accepta. Actio non est aliud, quam quoddam instrumentum, ac subsidium bonum malumve, pro diverso fine, ad quem refertur. Quaevis actio, quae eum habeat finem, ut veritatem moralem opere ipso perficiat est actio bona; quaevis actio, quae hoc fine careat, quaeque a sympathia, aut a physica nostri corporis constitutione unice proveniat, est actio indifferens, quam ethica non considerat. Omnis denique actio, quae tendit ad violandam, infringendamque moralem veritatem, est actio mala, vel si plurimam auctori suo gloriam, plenamque universo orbi salutem peperisset ». Cousinus non alium agnoscere videtur Deum, quam rationem absolutam, veritatemque universim acceptam. Pro uno enim eodemque habet, credere Deo, et credere veritati cuilibet. Hinc deducit nulla esse hominis erga Deum officia. Et legitime quidem. Nam si natura divina reipsa non differt a veritate universim accepta, quae mentem collustrat, quaeque agendi normas suppeditat, profecto, aut nulla sunt religionis officia; aut haec unice sita sunt in obsequio illo, quod nos, dum bene agimus, ipsi veritati exhibemus. At ipsum iterum audiamus: » officia, inquit, (*) quae Deum respiciunt, ad religionem pertinent. Nihilominus haec officia revera confunduntur cum aliis; siquidem omne officium est per se religiosum, quippe quod situm est in obsequio illo, quod exhibemus veritati morali, atque absolutae, idest ipsi Deo. Quantum attinet ad existentiam Dei, haec in ethica cognoscitur per ideam justitiae absolutae, quemadmodum et in metaphysica per ideam absolutae veritatis. Igitur, nostro quidem judicio, duo tantum sunt officiorum genera, alterum eorum, quae nosmetipsos, alterum eorum, quae alios respiciunt homines ». Denique Cousinus tres esse docet (**) vitae humanae

(*) Cours de 1818.
(**) Introduct. au Cours d'histoire de la Philos. Mor.

status. Primus est status innocentiae, quum scilicet pueri, nullum in animo diversarum facultatum conflictum experiuntur, ac propterea neque virtutis, neque vitii sunt capaces. Alter est status virtutis, quum scilicet exoritur in homine conflictus inter rationem et libertatem. Homo autem, pro viribus, nititur, ut illa de hac victoriam referat. Tertius est status sanctitatis, quando nimirum homo post diuturnos, perpetuosque conatus, tandem aliquando libertatem rationi subjicit, atque eam obtinet facultatum internarum harmoniam, quae, non nisi morte obita, omni ex parte obtineri potest. Atque haec est cousiniana de moribus doctrina.

Quaenam sit juxta Rosminum moralitatis sedes propria, causa ob quam aestimatio practica interdum discrepat a theoretica suprema lex moralis

Inter saniores morum theorias, digna in primis est, quae a philosophiae moralis studioso cognoscatur, ea, quam proposuit cl. Rosminus. Is, ut viam sibi sternat ad inveniendam supremam honestatis normam, primo diligenter inquirit, in quonam primum moralitas reperiatur, et quaenam sit intima ejus natura. Profecto, inquit, (*) fieri nequit, ut moralitas reperiatur in externis hominis actionibus seorsum spectatis. Quare investigandae sunt earum causae, si qua forte ex iis moralitatem jure quodam suo sibi vindicet. Proxima humanarum actionum causa est affectio, quae duplex est nimirum *animalis*, et *rationalis*. Per se patet moralitatem residere non posse in ipsa affectione animali, quae caeca est, necessaria, ab instinctu profecta. Si autem moralitas resideret in affectionibus rationalibus, harum aliae essent per se pravae, aliae honestae, idque perpetuo. Ita amor rationalis deberet esse aut semper pravus, aut semper honestus. Atqui videmus, hujusmodi amorem, modo malum, modo bonum, interdum laude, interdum vituperio dignum esse, pro diversis rebus, in quibus versatur. Igitur ne in affectione quidem rationali moralitas habet sedem. At si affectio rationalis, suapte natura neque honestatem, neque pravitatem habet, undenam honesta efficitur vel prava? Nimirum ex eo, quod rectae rationi consentit, vel dissentit. Ea vero tum dicitur rectae rationi consentire aut dissentire, quum *proportionem* habet aut non, ad rem, quam respicit. Ita si amem ac curem magis catellum, quam hominem, prave ego; quia scilicet pluris aestimo catellum, quam hominem, cum tamen multo minus sit pretium illius, quam hujus; quod est rectae rationi aperte contrarium. Ex his patet, amorem ceterasque affectiones rationales perpetuo pendere ex quadam aestimatione, quam nos de rebus animo concipimus, easdemque affectiones eatenus rectae rationi consentire vel dissentire, quatenus rerum aestimatio, quae

(*) Storia compar. e crit. de' sistemi intorno al principio della morale.

praeit, vera est vel falsa, idest rerum pretio consentanea, vel dissentanea. Itaque est quaedam in nobis aestimatio, de rerum pretio, a qua producuntur, ac veluti informantur affectiones rationales, quemadmodum et ab affectionibus rationalibus producuntur animales, atque ab hisce, magna saltem ex parte, externae actiones. Videndum hic est, an moralitas in hac ipsa aestimatione per se resideat. Quum externae actiones, rationalesque affectiones eatenus honestae sint vel pravae, quatenus aestimatio, a qua proficiscuntur, vera est, vel falsa, idest rebus, quas respicit, consentanea vel dissentanea, profecto nemo dubitare jure potest, quin revera ea ipsa sit moralitatis sedes propria, atque origo prima. Ceterum ad removendum erroris periculum, notandum est duplici ratione rem quamlibet aestimari a nobis posse. Aestimatio enim non est aliud, quam quodam judicium de rerum pretio. Jam vero hujusmodi judicium est duplex, videlicet aliud theoreticum, quod nimirum mentis contemplatione continetur, aliud practicum, quod scilicet progignit affectionem. Cum autem judicium practicum a libera nostra pendeat voluntate fieri sane potest, ut a judicio theoretico interdum dissentiat. Ubi id eveniat, practicum judicium erit manifesto falsum, pravum, injustum. Ubi eveniat contrarium, practicum judicium erit aperte verum, rectum, justum. Pro malitia vero, aut bonitate judicii practici, necessario malae sunt vel bonae affectiones actionesque inde consequentes. Igitur moralitatis sedes propria est judicium practicum; ejus autem intima natura in concordia judicii practici cum judicio theoretico est posita. Conferenda modo invicem sunt duo haec judicia, ut pateat, quidnam sit illud, in quo conveniunt, quidve illud, in quo discrepant. Primo, fieri nequit, ut nos ullum de re qualibet judicium feramus, quin eam antea noverimus. Igitur utrumque judicium praeviam postulat cognitionem. Praeterea mens, quum judicat, in se ipsam quodammodo revolvitur, ut nimirum *recognoscat*, quod jam cognoscebat. Igitur utrumque judicium in quadam mentis reflexione est positum. Undenam ergo fit, ut alterum theoreticum, alterum practicum sit censendum, appellandumque? Ex eo scilicet, quod in illo, ipsam in se rem spectamus, nulla nostri habita ratione; in hoc autem rem ad nos referimus, ut eidem voluntate adhaerescamus. Possumus autem rebus affectione adhaerescere tantum, quantum meretur earum pretium, quod theoretice cognovimus, aut multo etiam magis minusve, pro arbitrio. Etenim affectio rationalis, de qua

una hic loquimur, ab aestimatione practica producitur, atque idcirco ad hujusmodi aestimationem minuendam augendamque nihil per se facit. Nam quamquam saepe fit, ut aestimatio, quam de certa quadam re facimus, magna ex parte oriatur ex affectione, quam habemus erga rem aliam, tamen haec eadem affectio, ex alia aestimatione practica est orta. Quare necessario est deveniendum ad eam aestimationem, quam una voluntas nostra produxerit. Ut autem pateat, quam ob rem voluntas interdum aestimationem practicam efficiat, quae aestimationi theoreticae adversetur, advertendum est, hominem duplici ratione spectari posse, nimirum ut est natura quaedam animalis, ac determinata, quae ingenitis quibusdam propensionibus est praedita; ac praeterea ut est mens quaedam, quae efficitur quodammodo particeps earum rerum, quas intelligit. Prima ratione spectatus homo sentit se naturaliter impelli ad quaerendam suam felicitatem. Altera autem ratione consideratus videt aequum esse, ut eam de rebus aestimationem faciat, quae respondeat earum pretio. Fieri autem nequit, ut homo unquam libere agat, absque practica rerum aestimatione. Quare inter duo versatur, atque alterutrum amplectatur oportet; nimirum aut aequum, aut iniquum de rebus, quas cognoscit, judicium feret. Ubi nulla obstet privata cupiditas aeque judicabit. Id enim naturae rationali est maxime consentaneum. At si qua forte propensio animalis velit in praesenti expleri, fieri sane potest, ut homo renuat *recognoscere* quod cognoscit, ac neget se videre, quod videt. In hac vi, qua possumus veritati perspectae resistere ac contradicere, potissime sita est humana libertas. Quoties homo iniquam de rerum pretio aestimationem facit, toties interne mentitur, ac secum ipse pugnat. Nihil autem est magis turpe, nihil magis inordinatum, quam ita se gerere. Igitur ad tenendam agendi rationem huic omnino contrariam, apertissime obligamur. Et sane perspicuum per se est obligari nos ad aequam de rerum pretio aestimationem ultro faciendam, quae affectionum atque actionum inde consequentium sit norma. Nihilominus duo adhuc supersunt quaerenda. Primum est, an cuilibet rerum generi ejusmodi aestimatio eadem ratione sit debita, alterum est, quidnam sit illud, quod facit, ut res aestimatione nostra sint maxime dignae. Quoad primum, satis constat, Deum qui est infinite perfectus, aliis rebus omnibus esse anteferendum. Cetera vero in duos quasi ordines distribui possunt; siquidem alia intelligendi vi pollent, alia carent. Illorum finis situs est

in conjunctione cum natura infinite perfecta; haec destinata sunt, ad inserviendum naturis intelligentibus. Hinc est, quod illa sunt per se aestimanda; haec eatenus aestimantur, quatenus in utilitatem illorum cedunt. Ex his duo fluunt magni momenti consectaria. Primum est: totius honestatis fundamentum collocandum esse in natura divina infinite perfecta. Quaevis enim res, atque adeo quaevis rerum aestimatio ad Deum est referenda. Alterum est: moralem aestimationis practicae bonitatem postulare, ut ea principium finemque suum habeat in natura intelligente, idest ut a natura intelligente proficiscatur, et ad naturam intelligentem referatur. Ex dictis pariter colligitur duplicem esse rerum cognitionem aliam *directam* et necessariam, aliam *reflexam* et voluntariam, ad quam pertinet practica aestimatio. At quaenam revera est practicae aestimationis norma? Hac aestimatione nos dijudicamus cum perfectionis gradum, quem unaquaeque res, obtinet, quemque *directe* cognovimus. Igitur *directa* cognitio est norma *reflexae* cognitionis, practicaeque aestimationis, quae tum vera censetur, quum cognitioni *directae* omni ex parte consentit. Etsi autem cognitio *directa* sit norma *reflexae*, quaeri ulterius potest an ea sit norma suprema, quae nulli alteri subjiciatur. Ad hanc quaestionem enodandam, satis est advertere, quanam ratione oriatur in animo nostro cognitio *directa*, perceptioque rerum existentium. Percipere aliquam rem existentem non est aliud, quam certa quadam ratione determinare, ac quodammodo ad actum deducere ipsam ideam *entis* generatim sumpti. Quamobrem necesse est, ut idea *entis* nullo limite circumscripti ac mere *possibilis* antevertat omnem perceptionem rei cujusvis existentis. Igitur ejusmodi idea est norma cognitionis, qua rem quamlibet existentem percipimus; siquidem ejus ope, singularum, quas percipimus, rerum bonitatem perfectionemque naturalem metimur. Ergo suprema cujusvis judicii tum theoretici, tum practici, quod de rerum pretio ferimus, regula est illa ipsa *entis* universim accepti idea, quae facit, ut eas singillatim animo concipiamus. Ex eadem enim *entis* idea peculiares derivantur normae, quibus utimur in rebus quibusvis dijudicandis aestimandisque. Quae quidem regulae, quum ad nostram voluntatem aestimationis practicae effectricem referuntur, legum vere moralium vim obtinent. Igitur naturalis ethicae prima ac suprema lex est ipsum *esse ideale*, idest lumen intelligentiae nostrae; primum vero praeceptum, atque ut

ajunt, *imperativum* ita efferri potest: fac ut tua voluntas perpetuo consentiat cum ipso *esse ideali;* idest cum rationis lumine. Aliae autem leges praecipuae propriis rerum conceptibus continentur, atque ad hoc universale praeceptum revocantur: aestima per vim tuam practicam singulas quasque res juxta eum perfectionis, atque, ut ajunt, *entitatis* gradum, quem *directe* in iis cognovisti. Haec est rosminianae doctrinae de primis morum principiis summa.

ARTICULUS IV.

Saniores morum regulae
Ad trutinam revocantur.

Quid de stelliniana morum theoria sit sentiendum.

Expendamus modo, quas exposuimus, morum regulas a sanioribus philosophis propositas; ac primo ut postulat ordo statutus, videamus quid de stelliniana morum theoria sit sentiendum. Primo, Stellinus Eudaemonologiam ab Ethica non satis secernere videtur. Docet enim moralem scientiam totam esse in quaerenda naturali hominis felicitate. Jam vero, quamquam virtus sit subsidium ad assequendam felicitatem aptissimum, tamen ratio assequendae felicitatis ad Eudaemonologiam, ratio autem acquirendae virtutis ad Ethicam in primis pertinet. Quamobrem scientia morum, in virtute, non tam aptitudinem ad comparandam felicitatem, quam nativam ejus pulcritudinem atque amabilitatem considerat. Secundo, hominis felicitas, vel quae ad ordinem mere naturalem pertinet, vitae hujus bonis ac finibus haudquaquam continetur. Naturali enim rationis lumine satis dispicimus, vitae hujus bona, sive singula, sive omnia, utpote finita, ad explendam humani animi capacitatem inepta prorsus esse. Ex quo colligimus, eam ipsam beatitudinem, quam homo naturaliter appetit, collocandam esse in re quadam infinite perfecta, videlicet in ipso Deo, quem animus noster, nisi a corpore solutus sit, numquam plene cognoscit. Hinc moralis scientia, etsi ei non aliud tribuatur munus, quam quod in naturali hominis felicitate quaerenda est positum, neque in angusto hujusce vitae ambitu morari, neque a Deo considerando penitus abstinere debet. Tertio, Ethica stelliniana, cum tota sit in efficiendis bonis civibus, ea quidem persequitur hominis officia, quae nos aliosve respiciunt; eorum vero, quae respiciunt Deum, nullam fere rationem habet. Atqui, si vel unam consulimus rationem, facile depre-

hendimus nos pluribus erga ipsum Deum, tum internis, tum etiam externis officiis obligari. Quarto, in hac morum theoria, honesta est actio, quaecumque conferat ad eam hominis, tum solitariam, tum praesertim socialem vitam agentis felicitatem, quae arctis hujusce vitae limitibus concluditur; prava autem est ea, quae huic felicitati adversatur. At vero fieri potest, ut actio plane honesta temporariae hominum sive singulorum, sive etiam omnium simul viventium beatitudini plurimum noceat; actio autem prava plurimum prosit, cujusmodi est ea, quae a Themistocle proponebatur, quaeque, teste Aristide utilissima quidem atheniensibus fuisset futura; at erat inhonestissima, cum per eam ceterorum graecorum prorsus innocentium naves essent incendendae. Quinto, in eadem theoria non satis constat, quaenam sit prima moralis obligationis origo. Rectus enim naturalium facultatum usus dicitur quidem praescriptus ab ipsamet natura; at minime aperitur, quaenam sit hujusmodi natura, ejusdem scilicet hominis an alterius rei. Quod si naturae nomine ibi indicatur ipse naturae conditor Deus, tamen minime definitur, quanam ratione Deus moralem pariat obligationem, num scilicet voluntate sive necessaria, sive libera, an suapte natura, vel quovis alio modo. Quae quidem necessario erant declaranda, ut pateret, undenam, juxta eam doctrinam moralis obligatio primo repeteretur. Denique, stelliniana morum doctrina, utpote quae non alia proponit bona vel mala, quam quae ad temporariam atque incertam hanc pertinent vitam, idonea caret praemiorum poenarumque sanctione, quae homines ad virtutem alliciat, a vitio deterreat. Nam etsi virtus jam nunc aliquod obtinet praemium, vitium vero aliquam subit poenam, haec tamen sanctio nisi conjungatur cum ea, quae, docente ipsa ratione, pertinet ad vitam futuram, manca est, atque hominibus in officio continendis omnino impar.

Quid de morali Wollastoni doctrina sit judicandum.

Wollastoni doctrina moralis tota fere huc reducitur, actiones humanas veritatis aut falsitatis esse signa, ex quo fit, ut eae sint bonae, quae enunciationes veras, eae vero sint malae, quae enunciationes falsas significant. At vero id gratis asseritur. Nam cum duplex sit signorum genus, alterum eorum, quae ab hominum arbitrio, alterum eorum, quae a natura ipsa sunt instituta, si actiones humanae essent veri falsive signa ad alterutrum signorum genus necessario pertinerent. Atqui ad neutrum pertinent. Primo enim humanae actiones, inter *arbitraria* veri falsive signa

recenseri nequeunt. Nam haec significandi vim habent, ex libera hominum conventione, saltem tacite, inita. Ita voces, quibus diversa constant idiomata, ideo certis quibusdam animi conceptibus rebusque significandis inserviunt, quia nimirum homines, tacita conventione id statuerunt. Atqui nulla unquam inter homines inita est conventio, qua humanarum actionum significatio definiretur. Igitur humanae actiones, pro arbitrariis quibusdam veri falsive signis, non sunt habendae. Adde, quod si arbitraria esset humanarum actionum significatio, arbitraria pariter esset earum honestas vel pravitas, videlicet nulla esset actio per se honesta, nulla per se prava, quaeque modo censetur honesta, mox fieri posset prava, aut vicissim; quae quidem a veritate, atque a communi hominum sensu sunt omnino aliena. Non itaque humanae actiones signa sunt veri falsive arbitraria; sed neque *naturalia*. Haec enim cum ab ipsa natura sint instituta, necessaria sunt, nimirum necessario quodam instinctu adhibentur, significationemque habent obviam. Hujusmodi sunt risus et fletus, quorum altero ad laetitiam, altero ad tristitiam significandam utimur, eaque significatio neminem latet. At vero actiones humanae a libera profluunt voluntate, quidque significent, plerumque incertum est, atque occultum. Non igitur sunt naturalia veri falsive signa. Neque vero dici potest, eas idcirco veritatis aut falsitatis esse signa naturalia, quod animus noster ex iis occasionem saepe sumit verae falsaeve alicujus enunciationis considerandae. Primo enim mera alicujus rei cogitandae occasio immerito signum ejus dicitur, quemadmodum et locus, qui mihi certi cujusdam hominis ideam in animo excitat, quia scilicet ibidem eum vidi, immerito signum hominis diceretur. Deinde res, quarum altera merum est incitamentum ad alteram cogitandam nonnisi externum, ac plane fortuitum inter se nexum habent. Igitur actio humana, si merum esset incitamentum, ad veritatem falsitatemve cogitandam, externum tantummodo ac fortuitum cum vero falsove haberet nexum. Jam vero actio, quae hac dumtaxat ratione cum vero falsove nectatur, neque vera, neque falsa, ac propterea neque bona neque mala merito dici potest. Adde quod nexus mere externus ac fortuitus, infirmus est ac mutationi obnoxius. Quare si actio humana externe tantum ac fortuito cum veritate aut falsitate nectatur, ejus moralitas, quae ab hujusmodi nexu pendere dicitur, nullam firmitatem, nullamque constantiam ha-

bebit, atque ita nullum erit, inter virtutem vitiumque, intimum discrimen, quod rationi aeque ac intimo cujusque sensui contradicit. Praeterea nulla ratione probabili ostendi potest, nos revera obligari, ad eas agendas actiones, quae aptae sint ad applicandum animum nostrum enunciationibus veris, atque ad eas vitandas, quae aptae sint ad applicandum animum nostrum enunciationibus falsis. In hujusmodi enim aptitudine nullum esse potest moralitatis obligationisque fundamentum. Denique saepe accidit, ut actio bona enunciationem falsam, actio autem mala enunciationem veram nobis in mentem revocet. Igitur humanarum actionum ad verum falsumve significandum aptitudo, quaecumque ea sit, profecto non est tanta, ut eaedem naturalia veri falsive signa merito dici queant. His accedit, in opinione Wollastoni hominem eatenus esse bonum, quatenus est verax, eatenus autem esse malum, quatenus est mendax. Atqui falsum est, hominis bonitatem ad veracitatem, malitiam vero ad mendacium totam reduci. Nam ad veracitatem requiritur animus proferendi verum, ad mendacium autem requiritur animus proferendi falsum. Quamobrem, si omnis honestas in veracitate, omnis pravitas in mendacio consisteret, is tantum censeretur honestus, qui dum bene agit, vellet factis exprimere verum; isque tantum censeretur pravus, qui dum male agit, vellet factis exprimere falsum. At vero in humanarum actionum honestate ac pravitate definienda, nulla hujusce voluntatis ratio habetur. Revera neque qui bene agunt, ad verum, neque qui male agunt, ad falsum significandum, animum unquam intendunt. Imo homines ita plerumque agunt, ut quid spectent, quove tendant, nulla ex parte perspici aut conjici possit. Praeterea si humanarum actionum honestas ad veracitatem, pravitas autem ad mendacium revocaretur, omnes honestae actiones eundem honestatis gradum, omnesque actiones pravae eundem pariter pravitatis gradum haberent. Hinc aeque honeste ageret, qui vitam pro salute patriae projiceret, ac qui mendico eleemosynam tribueret: aeque prave ageret, qui parentem interficeret, ac qui obolum alteri surriperet. Nam aeque verax est qui affirmat, bonum commune privato praeferendum, ac qui affirmat egenis opem ferendam; aeque mendax est, qui negat parentum vitam esse conservandam, ac qui negat, abstinendum esse ab aliena re, quantumvis exigua, surripienda. Atqui absurdum est, pares esse omnes virtutes, paria omnia vitia. Igitur Wollastoni opinio est parum solida. Et sane qui vitam

innocenti adimit, is interiori quodam angitur morsu, non quidem quod mentiatur, sed quod alterius hominis, atque adeo ipsius Dei jus gravissime laedat. Denique si moralitas humanarum actionum unice sita esset in illa aptitudine, qua verae falsaeve enunciationes agendo significantur, ea conveniret potissimum actionibus externis, nullo autem modo internis. Nam illis tantum, quae oculis subjiciuntur, non autem his, quae se oculis subtrahunt, significandi vis inesse potest. Atqui moralitas potissimum convenit actionibus internis, a quibus ad externas derivatur. Igitur moralis Wollastoni doctrina, ut ut ingeniosa, nihilominus in multis deficit.

Quaenam in moralem Gerdilii theoriam notari possint.

In moralem vero Gerdilii doctrinam animadverti haec possent. Primo non satis recte lex naturalis vocatur norma ex ipsa hominis natura petita; siquidem natura humana, utpote quae est finita, atque a natura divina necessario pendet, producendae legi atque obligationi est per se impar. Secundo, ea norma, quae in mutuis rerum convenientiis ponitur, indeterminata nimis est, atque abstracta. Quamobrem neque ad dirigendas singulas hominum actiones, neque, quod caput est, ad inducendam obligationem idonea satis videtur. Tertio, non omnis rerum convenientia moralis est, aut ad moralitatem confert. Igitur secernendae convenientiae morales a *physicis*. At vero id fieri nequit, quin et ad principium altius ascendamus, et antea probe cognoscamus, in quo sita sit moralitatis natura. Igitur mutua rerum convenientia nequit esse prima morum norma. Quarto, interdum ex perspecta rerum convenientia effici potest judicium practicum, quin tamen ulla existat obligatio agendi hoc potius modo, quam illo. Ut si cui libri in theca essent collocandi. Ergo rerum convenientia, ne tum quidem, quum practico judicio fundamentum praebet, pro certa ac stabili honestatis regula haberi potest. Quinto, cl. auctor obligationis notionem deducit ex ingenita ad nostram perfectionem felicitatemque propensione. Quare cum recessisset ab homine in statuenda prima honestatis norma, ad hominem accedit in deducenda obligatione. At vero fieri nequit, ut suprema morum regula ab innata aliqua hominis propensione obligandi vim mutuetur. Nam homo morali obligatione adstringitur, ad suam perfectionem felicitatemque comparandam. Igitur moralis obligationis notio ipsam perfectionis felicitatisque humanae notionem antevertit. His adde, neque delectationem, neque utilitatem, quae cum actionibus honestis intime conjungitur, ad pariendam obligationem quidquam

facere. Sexto in doctrina Gerdilii non satis patet, quo sensu necessitas illa, in qua sita est obligatio, appelletur *moralis*, an quia *physicam* agendi potestatem non aufert, seu potius quia sine culpa abrumpi nequit. Septimo tandem, principium obligationis a Gerdilio propositum non est omnino simplex; nam partim in mutua rerum convenientia, idest in veritate, partim in hominis perfectione ac felicitate est situm. In quo quidem laudatus philosophus, cum iis qui obligationem ex ipso homine derivant, non parum consentit.

Cousiniana morum doctrina excutitur ac funditus evertitur

Quod attinet ad cousinianam morum theoriam, ejus fundamentum, quod in absoluta quadam, atque *impersonali* ratione est positum, hisce argumentis facile subvertitur. Primo ratio illa absoluta a Cousino invecta, non aliud esse videtur, quam abstracta quaedam animi notio; at vero nemo sanus dixerit, abstractam animi notionem satis esse, ad integrum aedificium morale suffulciendum. Deinde, dogma rationis quae nullius hominis sit propria, quaeque hominibus omnibus sit communis conciliari nullo pacto potest, cum infinita illa opinionum varietate ac dissensione, tum in theoreticis, tum in practicis, quam scimus esse inter ipsos philosophos, nisi dicere volumus ab una eademque ratione, eodem plane tempore, idem affirmari ac negari, simulque approbari ac damnari. Praeterea ejusmodi ratio *impersonalis* intimo cujusque sensui repugnat. Unusquisque enim intime sibi conscius est se, sua ratione, verum percipere, de iis, quae novit, judicium ferre, ex noto ignotum deducere. Denique etiamsi demus, absolutam illam rationem existere, fieri nequit, ut ea se se prodat in animo humano, quin ejusdem qualitates quodammodo induat, ac propterea ex absoluta, atque, ut ajunt, *objectiva*, efficiatur *contingens* ac *subjectiva*. Id suae doctrinae maxime adversari sensit ipse Cousinus. Quare ad eam, in hac praesertim parte, tuendam, tria distinguenda esse docuit, nimirum veritatem, rationem, quae veritatem percipit, humanam denique personam, quae quadam veluti reflexione ad veritatem advertit. Inde autem collegit, geminam agnoscendam esse vitam, aliam *reflexam*, in qua humana persona se percipit, atque ad veritatem advertit, aliam *spontaneam*, in qua nos, neque percipimus nosmetipsos, neque adeo existimus, ac proinde veritatem, rationemque neque *subjectivam*, neque *contingentem* efficere possumus. Hic nemo non videt, Cousinum volentem ab objecta ratione se se extricare, in ea magis magisque se se implicare. Quis enim inter rationem,

quae veritatem percipit, et hominem, qui ad veritatem advertit, discrimen agnoscat? Praeterea si nos tum incipimus existere, quum ad veritatem advertimus, profecto nobismetipsis existentiam tribuimus. Quare agimus antequam simus. Demum si veritas a ratione quidem percipitur, non autem a nobis, quî fieri potest, ut nos, ad veritatem, per quamdam veluti reflexionem deinde advertamus? Haec sunt absurda in quae Cousinus incidit, dum pro fundamento totius moralis doctrinae rationem, nescio quam, absolutam atque *impersonalem* serio proponit. In ea vero, quae ad explicandam obligationis, honestatisque naturam, ab eodem hoc philosopho proferuntur, haec notanda occurrunt. Primo nullus est, qui clare satis intelligat, quanam ratione veritas *absoluta* cum humanis actionibus implicari ac permisceri queat ita ut fiat veritas *moralis*. *Absoluta* enim veritas ab actionibus humanis natura penitus differt; siquidem illa pertinet ad ordinem idearum; hae autem pertinent ad ordinem rerum. Praeterea concedimus quidem geminam a veritate morali necessitatem profluere, alteram habendi ei fidem, alteram deducendi eam in praxim, at negamus moralem obligationem ad hanc dumtaxat postremam coarctari. Morali enim obligatione tenemur, ad assentiendum adhaerendumque veritati perspectae. Nam id in nostra plerumque potestate est positum, cum primus veritatis intuitus perpetuo sit necessarius. Postremo, Cousinus ita loquitur, ut externarum solummodo actionum rationem habere videatur; perinde ac si obligatio consentiendi cum veritate ad hasce potissimum pertineat, cum tamen constet, id esse officium maxime proprium actionum internarum, utpote quae sunt per se liberae, ac legi morali proxime subjiciuntur. Quae autem affert, ut evincat, duo tantum esse humanorum officiorum genera alterum eorum, quae nosmetipsos, alterum eorum, quae alios respiciunt homines, ea fallaci nituntur fundamento. Neque enim Deus est merus mentis nostrae conceptus. Atqui Cousinus ad merum mentis nostrae conceptum Deum reducit; siquidem eum cum veritate, aut cum justitia generatim accepta aperte confundit. In quo quidem sibi turpiter contradicit. Nam alibi (*) sanius docet, Deum nequaquam esse reducendum ad simplicem ideam, imo ex idea deducit ipsam Dei substantiam, eo videlicet principio fretus, nimirum, veritatem necessario residere in aliqua

(*) Cours de 1818 leçon 38.

substantia, quae eam apprehendit. Praeterea falsum est, officia, quae nos, quaeque alios respiciunt, suapte natura, esse religiosa; ea siquidem tum solummodo fiunt religiosa, quum implentur, animo colendi Deum. Quare si in iis implendis abest animus colendi Deum, immerito religiosa vocantur. Tandem praeter officia, quae ob animum colendi Deum religiosa fiunt, alia sunt ab iis plane diversa, quae ipsum Deum *directe* ac proxime respiciunt. Sane cum Deus, docente ipso Cousino, sit hominis principium ac finis; siquidem homo a Deo eductus ex nihilo est, atque ad Deum naturaliter tendit, per se patet, et peculiaria quaedam extare hominis erga Deum officia, et haec ceteris priora esse, atque potiora. Reliquum est, ut pauca dicamus ad emendandam virtutis notionem a Cousino traditam. Is contendit virtutem in mutuo rationis ac cupiditatum conflictu esse positam. At vero quamquam hujusmodi conflictus puriorem ac pulcriorem efficiat virtutem, non tamen ejus determinat naturam. Virtutis enim natura in eo sita est, quod constanter agamus juxta honestatis normam. Conflictus autem non est aliud, quam externum virtutis adjunctum, ex quo difficultas aeque ac meritum non parum augetur. Et sane quis non censeat virtute praeditum adolescentem illum, qui legem fidelissime custodit, antequam innocens ejus animus cupiditatum impetu jactetur? Virtutis notione sic emendata, evanescit discrimen, quod virtutem inter et sanctitatem statuerat Cousinus; siquidem sanctitate non minus, quam virtute instructus dicendus est quicumque suas exigit actiones ad legum praescripta, sive ei conflictandum adhuc sit cum pravis cupiditatibus, sive nullam amplius ab iis molestiam patiatur.

Animadversiones quaedam in rosminianam morum theoriam.

Rosminiana morum theoria ingeniosa est, nobilis, atque ad moralem philosophiam promovendam in primis idonea. Nihilominus haec nobis in eam animadvertere liceat. Primo, ultro concedimus, moralitatem neque in externis actionibus, neque in affectionibus animalibus, imo ne in rationalibus quidem affectionibus primo residere. Secundo, ad aestimationem practicam quod attinet, ea quidem moralitatis est in primis particeps, non autem est moralitatis sedes prima. Moralitas enim primo et per se residet in illa actione, quae est primo et per se libera. At vero talis non est aestimatio practica; siquidem haec non est aliud quam quoddam judicium. Quodvis autem judicium sive theoreticum sit, sive practicum, a ratione pro-

xime dimanat. Constat vero, rationem esse quidem radicem libertatis, non autem sedem; scilicet etsi libertas absque ratione esse nequit, attamen pertinet ad voluntatem. Igitur fieri nequit, ut aestimatio practica sit primo et per se libera. Quare ulterius est progrediendum, ad eum videlicet actum, quo voluntas ipsa se libere determinat, movetque rationem, ad hanc potius aestimationem faciendam, quam aliam. In ejusmodi actu voluntatis, prima est moralitatis sedes; siquidem hic initium habet libertas, atque inde gradatim procedit ad ipsam aestimationem practicam, tum ad affectionem rationalem, deinde, ad affectionem animalem, ac demum ad externam quoque actionem. Igitur in enumeratione humanarum actionum a cl. auctore instituta, desideratur prima, a qua ceterae libertatem moralitatemque mutuantur. Tertio cl. auctor docere videtur, ab aestimatione practica necessario profluere affectiones, externasque actiones. At vero aestimatio practica aut stricte sumitur, aut late; stricte sumpta non est aliud, quam rationis judicium a quavis voluntatis actione secretum. Late sumpta complectitur ipsam quoque liberam voluntatis actionem, quae movet rationem ad res practice aestimandas. Ut autem probe dignoscamus quae quantaque sit vis aestimationis practicae, oportet eam stricte accipere. Nam quemadmodum ad dignoscendam ideae naturam, docente saepius ipso Rosmino, sedulo secernenda est idea a judicio, ita ad dignoscendam naturam aestimationis practicae, sedulo secernenda est aestimatio practica ab ea voluntatis actione, quae rationem movet, ad res practice aestimandas. Jam vero aestimatio practica stricte sumpta nullam agendi necessitatem imponit; tum quia libere imperatur a voluntate, tum quia versatur in bonis, quae aliquam mali rationem adjunctam habent, aut habere videntur. Huc insuper pertinent ea, quae de ultimo rationis judicio practico, suo loco, sunt disputata. Late autem sumpta aestimatio practica eam solummodo imponit agendi necessitatem, quae liberam voluntatis actionem consequitur, quaeque pro vera necessitate haberi nequit. Quarto, humanae voluntatis libertas non tantum sita est in ea vi, qua possumus veritati perspectae resistere, ac contradicere, sed etiam, imo potissime, in ea vi, qua eidem veritati assentire possumus atque obtemperare. Illa, *contrarietatis*, haec *exercitii* libertas appellari consuevit. Revera nos non modo libere agimus, quum legem transgredimur, sed etiam, multoque magis, quum eam servamus.

Sane Deus in iis, quae externe agit, est plane liberrimus. Atqui fieri nequit, ut Deus veritati perspectae agendo unquam resistat, aut contradicat. Nihilominus cl. auctor « immanis, inquit (*) ea vis, qua falsum dicimus verum, malum dicimus bonum, qua veluti obliteramus eam perfectionem, atque, ut ajunt, *entitatem*, quae ipsis mentis nostrae oculis affulget, ac penitus destrui nequit, qua denique nobis creamus quasi quoddam idolum informe ac vanum, est reipsa illa, quae dicitur vis practica, est ipsa humana libertas ». Quinto, quamquam Rosminus aperte fatetur totius honestatis fundamentum collocandum esse in natura divina infinite perfecta, tamen contendit, primum obligationis principium esse ipsam *entis* generatim accepti ideam. At vero hujusmodi idea poterit quidem esse regula quaedam aestimationis practicae, atque affectionum actionumque inde consequentium, verum fieri nequit, ut sit lex, quae moralem agendi obligationem pariat; tum quia mera idea morali obligationi pariendae omnino impar videtur, tum quia ignotum nobis est, quid ea sit, quove jure sit instructa. Atque hanc postremam rationem profert ipse Rosminus adversus moralem Stewartii facultatem. Et merito quidem. Nam etsi, quum agitur de origine idearum, non est necessarium omni ex parte definire earum naturam, tamen quum agitur de morali obligatione, quae a certa quadam idea provenire dicitur, necessarium prorsus videtur ejusdem ideae naturam, atque indolem accurate ac perspicue explicare. Absurdum enim est, teste ipsomet Rosmino, morali nos vinculo obligari ab ignoto legislatore. Sexto, non satis patet, quanam ratione normae, ex *entis* idea derivatae, quibus utimur in rebus aestimandis, fieri debeant leges, quum ad nostram referuntur voluntatem. Hujusmodi relatio facit, ut normae illae ex theoreticis fiant practicae. At norma potest esse practica, quin sit obligans. Conceptus normae obligantis plura complectitur, quam conceptus normae practicae. Ad habendum hunc satis est, ut norma idonea sit ad dirigendam actionem, ille praeterea postulat, ut norma praeteriri nequeat sine culpa. Septimo tandem, Rosminus docet moralitatem, obligationemque a natura intelligente proficisci, atque ad intelligentem dumtaxat naturam referri. Verum ex principio illo, quod ipse statuit, nimirum: aestima sin-

(*) Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale Capitolo I. Articolo II.

gulas quasque res juxta eum perfectionis atque *entitatis* gradum, quem directe in iis cognovisti: colligi fortasse potest, moralitatem, obligationemque referri quoque ad ea, quae sensu ac ratione carent; siquidem et haec aliquem obtinent perfectionis atque *entitatis* gradum, ac propterea aliquam mereri videntur aestimationem. Quae quidem animadversiones, nos volumus, ut habeantur pro totidem dubitationibus, in quas fortasse incidimus, ea tantum de causa, quod moralem laudati philosophi theoriam, quae profecto amplissima, est atque altissima non omni ex parte assecuti sumus.

ARTICULUS II.

Statuitur supremum moralis obligationis principium.

Moralis obligationis notio.

Obligatio non est aliud, quam *moralis* quaedam necessitas agendi aut abstinendi ab actione. Nomine moralis necessitatis saepe indicatur magna quaedam difficultas physica; ita qui ex diuturna assuetudine honestum aliquem, aut pravum suscepit habitum, dicitur moraliter necessitatus ad actum eidem respondentem exercendum. Haec non est vera necessitas; nam homo per eam ad unum efficiendum aut omittendum minime compellitur. Nos autem quum moralis necessitatis nomen obligationi tribuimus, loquimur de vera, in suo genere, necessitate. Et sane obligatio veram importat in genere suo necessitatem agendi, aut abstinendi ab actione. Nam qui vere obligatur ad aliquid faciendum vel omittendum non potest illud omittere vel facere, quin incidat in culpam. Hujusmodi necessitas vocatur moralis, quia respicit actiones humanas, quatenus honestas aut inhonestas, ex quibus suscipi solent habitus iisdem respondentes, qui dicuntur *mores*.

Quaenam de principio obligationis quaeri possint, ac demonstrari debeant.

Quae de principio obligationis quaeri possunt, ea ad tria summa capita revocari posse videntur, nimirum an aliquod revera sit obligationis principium, ubinam situm illud sit, quodnam sit. Non una est eademque, hac de re, moralium philosophorum sententia. Sunt quos non pudet asserere, nulla homines in agendo obligatione teneri, id omne iis licere, quod libet; hi quodvis negant obligationis principium; qui vero obligationis principium aliquod agnoscunt, duas in partes scinduntur, alii enim ab aliqua norma, quae a Deo reipsa differat, alii a Deo moralem repe-

tunt obligationem. Denique illi ipsi, qui Deum pro prima habent obligationis causa, inter se vehementer dissentiunt, atque acriter digladiantur. Nam quidam totam obligandi vim a voluntate aut saltem a ratione divina derivant, alii contendunt, ad inveniendum supremum obligationis caput, ulterius adhuc progrediendum, atque in ipsa divina natura ante quemcumque rationis ac voluntatis divinae actum, ultimo consistendum. Nos, ut de re sane difficili atque obscura, perspicuo quodam, si fieri potest, ordine disseramus, tria suscipimus demonstranda: primum est, principium aliquod obligandi vi praeditum reipsa extare; alterum, hujusmodi principium, quemcumque voluntatis divinae praecipientis actum, spectato rationis ordine, antecedere; tertium, idem principium non esse aliud, quam ipsam Dei naturam.

Aliquod agnoscendum est moralis obligationis principium.

Extare aliquod principium, ex quo in hominem obligatio descendat, ita facile demonstratur: si nullum est principium, ex quo in hominem obligatio derivetur, homo plenam habet libertatem moralem. Atqui hoc dici nequit. Etenim si homo plena polleret libertate morali, nullum existeret, inter actiones humanas, morale discrimen; nullus esset moralis ordo in humanis actionibus ex rationis praescripto servandus, quamobrem, quidquid homo ageret, numquam esset laudandus, numquam culpandus, numquam praemio, numquam poena dignus censendus. Jam vero id communi hominum sensui plane repugnat. Omnes enim, inter humanas actiones, morale agnoscunt discrimen, omnes contendunt esse ordinem quemdam moralem in iisdem servandum. Nemo est, vel inter eos, qui cupiditatibus indulgere solent, qui non maxime laudet hominem corpori animum praeferentem, pravis animi motibus fraena injicientem, animo excolendo, ac perficiendo intendentem, modum denique atque ordinem in dictis factisque suis omnibus perpetuo servantem, qui non culpet eum, qui contrariam huic vivendi rationem tenet. Atque haec quidem laudare aut culpare homines consueverunt, non modo in aliis, sed etiam in seipsis licet inviti, interna saltem illa naturae voce, quam nullus compescere penitus potest. « Conjice, inquit genevensis philosophus, conjice oculos in omnes late populos, versa omnes historias. In tam ingenti religionum plane crudelium atque absurdarum multitudine. In tanta morum atque ingeniorum varietate, easdem ubique justitiae atque honestatis ideas, eadem ubique morum principia, easdem ubique boni et mali notiones sine dubio deprehendes. Vana

Ethnicorum superstitio infandos peperit Deos, qui scelestorum more, meritam apud nos subituri fuissent poenam, quique in exemplum supremae cujusdam felicitatis non aliud praeseferebant, quam flagitia omnigena admittenda, pravasque omnes cupiditates explendas. At vitium sacra licet instructum auctoritate ex aeternis coeli sedibus nequidquam ad nos descendebat. Nam instinctus quidam moralis illud ab humanis pectoribus usque repulsabat. Homines eo ipso tempore, quo effraenatam Jovis libidinem celebrabant, praeclaram Xenocratis pudicitiam admirabantur. Sancta naturae vox ipso Deorum exemplo validior hominum obsequia, in terris, sibi vindicabat, culpamque, una cum iis, qui illa inficiebantur, in supernas coeli regiones, relegasse quodammodo videbatur. Est igitur in intimis animi nostri recessibus innata quaedam justitiae ac virtutis norma, ex qua, contra ipsa, quibus imbuti sumus, praejudicia, tum nostras, tum aliorum actiones, rectas vel pravas esse decernimus». Cum igitur inter humanas actiones aliquod agnoscendum sit morale discrimen, atque homines plena careant libertate morali agnoscendum quoque est aliquod principium, ex quo ad eos profluit obligatio.

Obligationis moralis principium quovis rationis voluntatisque divinae praecipientis actu naturā prius est.

Hujusmodi principium, spectato naturae ordine, quemlibet voluntatis divinae praecipientis actum antecedit. Id vero hac ratione ostendi posse arbitramur: principium obligationis non est aliud quam norma quaedam, obligandi vi praedita. At vero admittenda est hujusmodi norma, quae quovis voluntatis divinae praecipientis actu prior sit. Etenim quaedam sunt suapte natura moraliter bona, quaedam vero ita moraliter mala, ut bona fieri nullo modo possint (32).

(32) Plerique sunt, qui morale humanarum actionum discrimen ab intima earum natura dimanare negant. Quare illud aut cum Hobbesio a pactis legibusque hominum, aut cum Puffendorfio a libera Dei voluntate derivare nituntur. Nos autem contendimus, ejusmodi discrimen non solum quolibet hominum instituto, sed etiam quolibet Dei praecepto per se prius esse. Nam quod attinet ad obbesianos, adversus eos sic disputamus: servare pacta legesque hominum aut est per se bonum ac laudabile, aut non, item infringere pacta legesque hominum aut est per se malum ac vituperio dignum, aut non. Si primum dicimus, animo jam concipimus actionem aliquam bonam malamque, ante quamvis pactorum legumque civilium institutionem. Si autem dicimus alterum, hoc ipso affirmamus, eum qui leges ac pacta hominum perfringit, nullius plane culpae reum esse. Quocirca in liberis hominum actionibus aut agnoscenda moralitas, quae ipsam pactorum legumque civilium institutionem antecedat, aut neganda quoque moralitas, quae institutionem illam subsequatur. At vero hanc minime negant obbesiani; ergo et illam necessario fateri debent. Praeterea quae ab hominibus potestate quantumvis magna instructis sanciri solent, eatenus valent, quatenus

Atqui rerum naturae quovis rationis ac voluntatis divinae actu priores sunt. Neque enim res ideo tales sunt, quia Deus cognoscit, ac vult eas tales esse, sed contra Deus ideo cognoscit, ac vult, res esse tales, quia tales suapte natura sunt: ita circulus, non ideo radios habet inter se aequales, quia Deus cognoscit ac vult in circulo eam radiorum aequalitatem, sed contra Deus ideo cognoscit ac vult illam circuli proprietatem, quia in intima circuli natura necessario illa continetur. Hinc est quod Deus rebus quidem existentiam dare aut recusare, pro arbitrio, potest, intimam autem naturam mutare nequit. Quae igitur, in genere morum, bona sunt vel mala, suapte natura, ea talia sunt, ante quemlibet rationis ac voluntatis divinae actum. Jam vero nihil est bonum aut malum, in genere morum, nisi comparate ad aliquam normam, quae obligandi virtute sit

consentiunt cum recta ratione. Neque enim ullam vim habent sive pacta, sive leges, quae aliquid statuunt, quod rectae rationi adversatur. Cum igitur humanae institutiones, ut aliquid valeant, necessario indigeant morali aliqua norma, cum qua consentiant, profecto fieri nequit, ut eae primae sint boni et mali, justi et injusti regulae. Eos autem qui hac in re sequuntur Puffendorfium sic impugnamus: si nulla est in liberis hominum actionibus moralis bonitas aut pravitas, quae impulerit Deum ad eas praecipiendas aut vetandas, nullum pariter est Dei praeceptum quod a libera ejus voluntate omni ex parte non pendeat. Quare Deus quas hominibus injunxit actiones, eas interdicere, et vicissim quas interdixit, eas injungere potuit. Tum vero quae modo habentur bonae, cujusmodi sunt: Deum colere, aliis benefacere, eaedem futurae fuissent malae, ac vituperio poenaque dignae, quae autem actiones modo censentur malae, cujusmodi sunt: Deum inhonorare, alios laedere eaedem, futurae fuissent bonae, ac laude praemioque dignae. Atqui haec a sana ratione vehementer abhorrent. Sunt ergo agnoscendae actiones quaedam suapte natura rectae vel pravae ante quodvis Dei praeceptum praesertim liberum. Denique ipse Puffendorfius fatetur homini ratione praedito ac sociali non posse non congruere legem naturalem, ac praeterea, hominem esse hujusmodi animal ut ei non omnes prorsus actus debuerint esse indifferentes, id est nulla Dei lege praecepti aut vetiti. Igitur in ipsa hominis natura, atque in ipsis actionibus humanis inest ratio, ob quam congruum est ac necessarium, quasdam quidem actiones divina lege praescribi, quasdam vero prohiberi. Jam vero haec ratio, quae impellit Deum ad quasdam actiones praescribendas, alias autem prohibendas, non est aliud quam moralis illa bonitas ac malitia quae, cum ab intima earum natura dimanet non modo humanam, sed etiam divinam omnem voluntatem antevertit.» Cuicumque, inquit s. Thomas (Cont. Gentil. l. 3. c. 129.) est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale, id sine quo, illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale, quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur, quod unus homo solus non sufficit ad omnia, quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia, hujusmodi autem sunt: unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere, sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta».

praedita. Nam bonum morale positum est in conformitate cum norma quadam vere obligante, malum autem morale in discrepantia ab eadem. Normam inquam vere obligantem; siquidem quaecumque alia norma, quantumvis sapiens atque honesta, bonum malumve morale metiri nequit. Neque enim ideo bene agimus, quia consilium hominis prudentissimi sequimur, neque, si non sequimur, idcirco in aliquàm incidimus culpam. Nullum igitur bonum aut malum morale concipi animo potest, quin simul concipiatur norma, obligandi vi praedita, ad quam, illud necessario refertur. Atqui nos facile apprehendimus bonum malumque, in genere morum, suapte natura tale, ante quemcumque rationis ac voluntatis divinae actum. Ergo admittenda est aliqua norma virtute obligandi instructa, quae omnem voluntatis divinae praecipientis actum reipsa praecedat. Et sane antequam Deus quidquam homini praecipiat, plenum profecto habet ac perfectum praecipiendi jus; hujusmodi enim jus in ipso creatoris providentissimi attributo intime continetur; ratio autem creatoris quocumque praecipiendi actu natura prior est. Atqui pleno illi ac perfecto praecipiendi juri, quo pollet Deus, plenum aeque ac perfectum obtemperandi officium necessario respondet in homine. Haec enim duo, scilicet jus praecipiendi, atque obtemperandi officium inter se coaequantur, atque ita sunt invicem connexa, ut alterum sine altero intelligi nullo pacto possit. Igitur non modo illud Dei jus, sed etiam hoc hominis officium, quocumque divino praecepto natura prius est. Revera quemadmodum jus illud in attributo creatoris, ita officium hoc in ipsa creaturae conditione, quae quovis Dei praecepto per se anterior est, intime continetur. Porro hoc officium, quo omnes homines ad parendum Deo perfecte obstringuntur, quid quaeso aliud est, quam vera quaedam, ac proprie dicta obligatio? Igitur ante quodvis Dei praeceptum vera concipitur esse obligatio, ac proinde aliqua etiam verae obligationis effectrix norma. Sane si antequam Deus quidpiam nobis praeciperet, vera nos obligatione, ad ejus praecepta implenda, minime teneremur, omnem illi obedientiam, jure optimo, recusare possemus, quemadmodum omnem homini cuilibet obedientiam abnuere merito possumus, si antequam is aliquid jubeat, vera nos obligatione ad jussa ejus facessenda nequaquam obstringimur (33).

(33) Vincentius Gioberti, in libro de Bono, ut intimam explicet supremae legis naturam, primumque moralis obligationis principium, pri-

Naturalis obligatio ceterarum obligationum moralium est fundamentum.

Obligatio illa, quam ipsis Dei praeceptis necessario praeire demonstravimus, ceterarum, quotquot sunt, obligationum fundamentum est, ac forma quaedam intrinseca. Nam ab ea robur, ac quasi vitam accipit tum ea, quae a

mo statuit proprium esse cujusvis mentis creatae, ut externum habeat suae cognitionis terminum, atque item proprium esse cujusvis creatae voluntatis, ut externam habeat suorum motuum normam. Nostri autem arbitrii norma, eo docente, non differt ab absoluto cogitationis nostrae objecto, quod quidem, ut *intelligibile* est terminus intelligentiae, ut *appetibile* est scopus amoris, ac demum ut imperans est norma liberae voluntatis. Jam vero objectum cogitationis non est, inquit, aliud quam idea, quae quum se se prodat, tanquam creatricem, facit, ut *absolutum* noscamus et *relativum*, necessarium pariter et contingens, simulque nobis revelat ipsam creationem, qua mundus cum Deo quodammodo nectitur. Humanus animus, nulla re interposita, ipsam percipit ideam, eamque contemplatur, non quidem in aliqua forma, aut in creata aliqua ejusdem imagine, sed in se ipsa, etsi haec perceptio est admodum imperfecta, atque ad naturam mentis finitae accommodata. Hanc nos rerum universitatem in idea ejus creatrice conspicimus. Idea nobis exhibet Deum, ut primum rerum principium, ultimumque finem: Atque in hoc quidem rerum creatarum progressu a divino principio ad divinum terminum sita est perfectio ordinis mundani, cujus idea, quum refertur ad intellectum est mere theoretica, quum vero refertur ad liberam voluntatem, deprehenditur esse lex. Quid enim, inquit, aliud est lex, quam idea, quae summo quodam utitur imperio, vultque sibi morem geri atque obsequium praeberi? » L' idea, ut ipsa cl. auctoris verba usurpemus, s'appresenta all' uomo in atto, e maestà di regina, munita di potere legislativo e sovrano, dicendogli: ubbidiscimi, e opera in modo da non turbare l'ordine stanziato da me nel mondo, e rivelato al tuo spirito, adoprati anzi a secondarlo, ad avvalorarlo, a perfezionarlo, per quanto da te dipende, e governati come se il tuo operare dovesse servir di norma in ogni luogo e tempo a tutte le menti create ». Ex quibus colligit, legem ab idea reipsa non differre, nisi quoad externos ejus respectus. Intimam tandem legis naturam sic exprimi posse putat: hominis arbitrium ita rebus creatis uti debet, ut postulat ultimus earum finis, qui idem prorsus est, cum primo earundem principio. Cl. auctor abstrahendi facultate utens legis imperium, quod *imperativum* appellavit, ab ipsa lege distinguit. Lex, inquit, absque obligatione non est lex. Nihilominus, abstrahendo, moralem legem ab obligatione secernere possumus ita ut nomine legis significemus idealem complexum earum actionum, quae cum mundi ordine consentiunt, imperativi autem nomine indicemus officium, quo ad eas peragendas obstringimur, atque ad omittendas contrarias. Imperativum est jussum nulli obnoxium mutationi, quaecumque sit materia in qua versetur, etsi imperii severitas, atque, si ita loqui fas est, imperantis majestas ac supercilium, rerum de quibus agitur, gravitati se se accommodent. Hinc est, quod licet idea legis, ob mentis humanae imbecillitatem, varia interdum sit pro varietate hominum ac populorum; siquidem alii alia ratione mundi ordinem, moralesque relationes inde ortas concipere animo possunt, ipsum tamen imperativum nullam subit mutationem. Revera ubi primum homo apprehendit actionem aliquam uti conformem, aut contrariam ordini illi, statim in se ipse persentit certam quamdam vocem, quae ejusdem peragendae aut omittendae praeceptum fert, aut consilium. Imperativum est quid concretum, atque ab animo nullatenus pendet, fitque abstractum, ob quamdam animi in illud reflexionem» L'imperativo morale, iterum utimur cl.

legibus *positivis* sive humanis, sive etiam divinis, tum ea, quae a promissis ac pactis libere initis proficiscitur. Nulla enim libera voluntas sive humana, sive etiam divina efficere potest, ut quae, ex sua natura, nec bona moraliter sunt, nec mala, talia fiant. Quamobrem, quum ea quae,

auctoris verbis, ci si manifesta come una parola assoluta, giacchè l'obligo, che ne deriva è assoluto, onde equivale intrinsecamente al fiat creativo. Il solo divario, che corra fra l' uno e l' altro concerne il loro termine estrinseco; conciossiachè l' imperativo creante mira all' effettuazione immediata delle idee divine, senza interposizione di sorta; laddove l'imperativo morale tende ad attuarle per mezzo nostro, e si può ridurre a questa formola divina » fa ciò ch'io fo, cioè conformati all'ordine delle esistenze da me statuito, cooperando meco alla loro perfezione, e secondando, per quanto sta in te, il mio atto creativo». Ex his patet, inquit, imperativum ideo esse concretum, quia in actione creatrice est situm. Quod quidem, quum sit concretum et loquens, est pariter personale, divinaque suffultum subsistentia. Unus enim Deus est per se idoneus ad imperandum, quia scilicet ipse unus creandi vim habet. Quare humana praecepta eatenus reverenda sunt, ac legitima, quatenus cum absoluto illo ac supremo Dei imperio consentiunt.

Haec est scriptoris aetate hac nostra in primis celebris de prima lege morali deque primo obligationis principio, opinio paucis contracta, ac per summa capita a nobis proposita. In hac morum theoria duo sunt, quae animi nostri attentionem, prae aliis, sibi vindicant, nimirum prima lex moralis, atque ejus imperativum, idest primum moralis obligationis principium. Illa non est aliud quam idea, videlicet ipse Deus, qui mundi ordinem a se constitutum servari ab hominibus vult ac jubet. Hoc autem est ipsum divinae voluntatis mundani ordinis custodiam praescribentis jussum. Nihil profecto hac in re sublimius, nihil magnificentius dici ac sentiri potest. Nihilominus unum alterumque obiter animadvertimus. Primo in hac sententia, obligatio moralis ab ipso Dei praecepto originem ducit. At vero videtur esse agnoscenda obligatio, quae quovis Dei praecepto sit natura prior. Sunt enim actiones quaedam, quae vel nulla divini imperii habita ratione, per se pravae merito existimantur. Hujusmodi actiones dicuntur vetitae quia malae, ut scilicet discernantur ab illis, quae dicuntur malae quia vetitae. Moralis autem actionum pravitas necessario refertur ad aliquam agendi normam, quae obligandi vi sit instructa; in eo siquidem est posita, quod actio ab hujusmodi norma dissentiat. Cum igitur sit quaedam actionum pravitas, quae ab ipso Dei praecepto haud pendet, agnoscenda prorsus est moralis obligatio, quae eodem illo praecepto sit natura prior; ac propterea fieri nequit ut prima obligationis moralis origo in divino imperio, ut ut aeterno atque absoluto, sit constituta. Secundo inter eum actum, quo Deus mundum ex nihilo eduxit, et eum quo nos ordinem naturalem servare jubet, majus intercedere discrimen videtur, quam sit illud, quod a laudato philosopho statuitur. Nam actus ille quoad Deum, neque *absolute* neque *hypothetice* est necessarius, hic autem est hypothetice necessarius; scilicet in hypotesi, quod Deus creare hominem velit, nequit ei non vetare ea quae sunt per se prava, nequit ei non praescribere contraria. Praeterea prior ille actus *substantiam* aliquam ex nihilo eruit, posterior naturali obligationi, quae per se existit, aliam dumtaxat additi obligationem, qua prima maxime roboratur. Ille insuper physicam parit necessitatem, cui nulla res obluctari unquam potest, hic moralem solummodo necessitatem homini imponit, quae physicam male agendi potestatem ei minime

in genere morum, per se indifferentia sunt, dicuntur fieri moraliter bona vel mala, accedente lege aut pacto, impropria est loquendi ratio. Verum quidem est, haec ob legem aut pactum fieri materiam virtutis aut vitii, sed hoc non provenit ex eo, quod novam inducerint naturam, at ex eo quod lex illa *positiva*, per quam praecipiuntur aut vetantur, subsit atque intime jungatur legi illi naturali, qua subditi tenentur superioribus legitimis obtemperare, atque item illud pactum, quo aliquid est sancitum, subsit atque intime jungatur legi illi naturali, qua omnes obligamur, ad fidem servandam. Nulla igitur fingi obligatio potest, quae, sublata naturali illa obligatione, quam quovis rationis ac voluntatis divinae actu priorem esse vidimus, consistere queat.

Moralis obligationis principium est ipsa Dei natura.

Quae quidem ad ostendendum id, quod secundo proposuimus, nisi fallimur, satis superque sunt. Superest, ut tertium demonstremus, videlicet: primum obligationis principium non esse aliud, quam ipsam Dei naturam. Id autem ex iis, quae de prima honestatis norma, tum in hoc articulo, tum in quatuor articulis proxime antecedentibus fuse disseruimus, sponte fluit; ea siquidem satis evincunt obligationem neque a subjecto, neque ab objecto, quod aut finitum sit ac pendeat ab alio, aut sit mere abstractum, suam primam originem habere posse. Ab uno igitur Deo primam obligationem repetamus oportet. Porro in ipso Deo non aliud obligationis principium concipere animo possumus, quam vel actum aliquem intellectûs aut voluntatis vel ipsam divinam naturam infinita intelligendi vi praeditam. Atqui, ut allata superius argumenta manifesto evincunt, obligationis principium quocumque intellectûs ac voluntatis divinae actu natura prius est. Igitur una Dei natura prima est obligationis effectrix causa.

Quanam ratione natura divina humanarum actionum sit norma.

Prima fronte non satis apparet, qua ratione natura divina sit norma humanarum actionum. Id ut clare percipiatur, advertendum est in natura divina intelligente existere ideas archetypas eorum omnium, quae sunt, vel esse possunt. Porro quemadmodum ipsae res, ita quoque re-

aufert. Denique non satis constat, quanam ratione possit homo obsecundare actioni Dei creatrici, quae est omnipotens, nullinsque auxilio indiget. Haec breviter notavimus quoad ea, quae philosophiam moralem propius attingunt. Ceterum an revera humanus animus archetypam illam ideam; videlicet ipsum Deum, nulla re interposita contempletur; an in eadem hanc rerum universitatem dispiciat, atque adeo ipsam creandi actionem, qua mundus cum Deo conjungitur, intueatur, haec nos metaphysicae scientiae cultoribus definienda relinquimus.

rum ideae varias inter se habent relationes, quae eas invicem nectunt, atque immensum quemdam ordinem constituunt. Hujusmodi ordo unus revera in se est et simplex, nihilominus dividi cogitando potest in duos peculiares ordines, quorum alter spectat intimas rerum naturas et *metaphysicus* appellatur, alter spectat liberas naturarum intelligentium actiones et appellatur *moralis*. Ordo moralis enascitur ex iis relationibus quas habet natura intelligens finita sive ad Deum, sive ad alias intelligentes naturas pariter finitas, sive etiam ad semetipsam. Quaevis enim finita intelligens natura habet ad Deum relationem omnimodae subjectionis, ad alias vero similes naturas relationem aequalitatis *specificae*; cum autem praedita sit pluribus facultatibus, fieri nequit, ut inter eas certae quaedam non extent relationes. Quod manifestum est in homine, qui constat animo et corpore, ac propterea facultatibus cognoscendi, volendi, ac sentiendi instruitur, inter quas partes facultatesque humanas, certae quaedam relationes necessario existunt. Porro quaevis natura intelligens, quum libere agit, nulli suae relationi adversari debet. Ex his patet, ordinem moralem necessario profluere a metaphysico. Quare immutabilis est atque aeternus aeque ac metaphysicus. Et sane uterque in immutabili atque aeterna Dei natura consistit, atque ab eadem reipsa non differt. Jam vero natura divina eatenus est norma humanarum actionum, quatenus continet ac exhibet ordinem moralem. Quidam contendunt ab eadem moralem ordinem humanae menti *immediate* exhiberi. Nos autem advertimus, humanam naturam, utpote quae derivatio quaedam est atque imago divinae, moralis ordinis necessario esse participem. Quamobrem non modo natura divina, sed etiam humana est norma humanarum actionum; hoc tamen discrimine quod illa est suprema, atque obligandi vi praedita, haec est illi subjecta, ac solum apta ad dirigendum. Sive autem cum illa, sive cum hac comparentur humanae actiones, prima earum norma semper est natura divina, quae sin minus *immediate* at saltem *mediate* eas et moderatur, et verae obligationis vinculo devincit. Hinc constat, quare malum morale tam magnum sit, ut prae illo minoris aestimetur cujuscumque alterius boni jactura. Nimirum, cum natura divina sit bonum absolutum, atque omnium maximum, quidquid cum ea, quatenus moralem exhibet ordinem, pugnat, malum pariter absolutum atque omnium maximum merito censetur. Hoc pacto explicari

posse putamus, qua ratione natura divina indubia sit, atque efficax humanarum actionum norma.

ARTICULUS IV.

Statutum moralis obligationis principium
Ab adversariorum oppositionibus
Vindicatur

In hac de qua agimus re secernenda diligenter est quaestio nominalis a quaestione reali.

Antequam ea refellamus quae contra statutum obligationis principium ab adversariis afferuntur, sedulo advertendum esse arbitramur, in hac, quam prae manibus habemus, controversiam id tantum quaeri, scilicet an, spectato rationis ordine, ante quodvis Dei praeceptum, revera extet aliqua norma, ex qua in homines vera profluat obligatio, eaque sit ipsa Dei natura, non autem quaeri, an hujusmodi norma vocari possit lex. Haec est quaestio de mero nomine, cujus resolutio a *nominali* legis definitione pendet. Nam si nomine legis non aliud significatur, quam regula quaedam et mensura actuum liberorum, secundum quam, per veram obligationem, inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, quemadmodum loquitur ipse, s. Thomas, manifestum est, perfectissimam illam Dei naturam, ex qua vidimus veram in homines obligationem provenire, legem appellari merito posse. Si autem legis vocabulo indicare quis malit actum, quo aliquis superior subditis quidpiam praecipit, facile damus, naturam divinam, quae profecto in aliquo imperii actu non est sita, legem appellari haud posse. Quid vero? Num poterit iste demonstrare naturam divinam quacumque obligandi virtute idcirco carere, quia, secundum posteriorem hanc legis acceptionem, vocari nequit lex? Profecto non satis recte argumentari videretur, qui nos ita impeteret: ego legis nomine intelligo actum, quo superior subditis quidpiam praecipit. Atqui natura divina non est profecto talis actus. Igitur natura divina non est vera lex, ac proinde omni prorsus virtute obligandi caret. Jam vero ab hac argumentandi ratione reipsa non abhorrent adversarii nostri in plerisque eorum, quae modo aggredimur dissolvenda. Itaque hoc est praesentis controversiae caput, utrum nempe Dei natura sit prima humanarum actionum norma, veramque inducat obligationem; si talis est, atque id praestat, licet ea non sit posita in actu quodam imperii, pro supremo obligationis principio, jure optimo est habenda.

Objiciunt 1° Dei natura nequit esse humanarum actionum norma si homo illas nequit cum eadem comparare. Jam vero fieri nequit, ut homo suas comparet actiones cum natura divina. Non enim efficere id potest, nisi Deum ipsum aperte intueatur. Quis vero affirmare unquam audebit, animum, in hac vita, corpori intime conjunctum, ac quodammodo inclusum, perpetuaeque rerum corporearum impressioni obnoxium, *immediate* videre ipsum Deum ? Divina igitur natura ne mera quidem regula humanarum actionum esse potest. Tantum abest, ut sit lex, quae hominem vera obligatione devinciat.

Respondemus. Ultro concedimus naturam divinam habere non posse rationem normae, respectu actionum humanarum, nisi homo illas possit cum eadem comparare. Verum advertimus, duplicem excogitari posse comparationem actionum cum divina natura, *immediatam* scilicet et *mediatam*. Ad illam requiritur ut actio, per rationis judicium, ipsi naturae divinae quodammodo applicetur, ad hanc autem satis est ut actio applicetur rationali hominis naturae. Nam cum natura humana sit quaedam quasi derivatio atque imago divinae, quod vel unius rationis ope, satis cognoscimus, nihil potest *immediate* comparari cum natura humana, quin simul idem comparetur, licet *mediate* tantum, cum divina. Porro ad efficiendam *immediatam* illam comparationem necessarium videri potest, ut mens humana ipsum Deum conspiciat, non autem ad efficiendam hanc *mediatam*. Jam vero etsi nos contendimus Dei naturam primam esse humanarum actionum normam, non tamen definimus an ea sit etiam norma *immediata*, vel tantum *mediata*. Id enim ad praesentem controversiam dirimendam nequaquam est necessarium. Quamobrem adversariis nostris possumus et illud dare, scilicet, fieri non posse, ut hominis animus in hac vita ipsum Deum conspiciat; siquidem ex hoc minime profluit, naturam divinam humanarum actionum primam normam, veraeque obligationis effectricem esse non posse. Id solum iis modo in mentem revocare volumus, nimirum quosdam esse philosophos, qui docent ab humano animo in hac ipsa vita, ipsum Deum, nulla re interposita cognosci, atque in Deo cetera, quaecumque reipsa cognoscuntur. Qua quidem sententia, si ad respondendum uti vellemus, quod nobis objicitur, illico corrueret. Ab ea tamen adhibenda consulto abstinemus, ne responsionem hanc nostram peculiari quadam, de origine idearum, opinione

fulcire videamur. Nihilominus unum afferimus Augustinum, qui (*) cum docuisset animam nostram reminisci posse Domini Dei sui, indicat modum quo id fiat, hisce verbis « commemoratur (idest recordatur anima scilicet Dei) ut convertatur ad Dominum tanquam ad eam lucem, qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est, quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo, et in ceram transit, et annulum non relinquit. Qui vero non operatur et tamen videt, quid operandum sit, ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur ».

Obj. 2° Natura intelligendi vi praedita in se spectata, sive humana, sive etiam divina, homini nec quidquam praecipit; nec honestatem aut pravitatem actionum patefacit, neque mentem collustrat, neque dirigit voluntatem, neque demum alium legis proprium effectum parit. Ergo non est lex.

Resp. Haec, quae nobis objicitur ratio, *nominali* legis definitione, magna ex parte, nititur; siquidem in ea, legis nomine, tacite intelligitur actus, quo superior subditis aliquid praecipit, cumque natura intelligens, in se spectata, in hujusmodi actu posita nequaquam sit, inde deducitur, eam non esse legem. At vero ex definitione mere *nominali* nihil colligi jure potest. Quod autem additur, a natura intelligente, nullum legis proprium effectum produci, id generatim acceptum a veritate est alienum. Nam licet natura intelligens ipsa per se hominis animum, neque erudiat, neque moderetur, haec

(*) L. 14. de Trin. c. 15. edit. Paris. 1688.

tamen praestat, per rationis judicium. Quod quidem omnibus legibus commune est. Nulla enim est lex, vel inter eas, quae *positivae* dicuntur, quae, nisi innotescat, animum nostrum erudire ac moderari queat. Quare natura divina, nulli alteri legi, hac de causa, est posthabenda. His accedit, effectum maxime proprium legis, ex quo potissimum desumitur legis ratio, in eo positum esse, quod lex tantam agendi, aut abstinendi ab actione necessitatem inducat, ut quicumque illam transgreditur, illico in culpam incidat, Atqui hoc in primis convenit naturae divinae. Nemo enim nostrûm, agendo, ab ea suprema norma, quam in ejus saltem imagine, idest in nostra ipsa natura agnoscimus, discedere absque culpa potest. Quamquam et ipsum hoc effectum, quod obligationis nomine indicatur, nisi normae obligantis cognitio accedat, inane prorsus est ac nullum.

Obj. 3. Non omne id, quod fundamentum est honestatis quam habet actus lege praeceptus, aut etiam pravitatis quam habet actus lege prohibitus, appellari potest lex. Indigentia enim pauperis, exempli gratia, est fundamentum ejus honestatis, quae in largitione eleemosynae reperitur; necessitas item enutriendi corporis fundamentum est ejus honestatis, quae reperitur in custodia temperantiae; nemo tamen dixerit aut illam pauperis indigentiam, aut hanc corporis necessitatem esse legem, qua eleemosyna, vel temperantia praescribitur. At vero natura rationalis, vel in Deo spectata, non est, nisi merum fundamentum *objectivae* illius honestatis, quae quorumdam humanorum actuum est propria. Igitur legis nomine donari nequit.

Resp. Fundamentum ejus honestatis aut pravitatis, quae humanis actibus inest, revera non est positum in natura rationali, sed in intima eorumdem actuum natura. Quod enim actus quidam humani naturae rationali per se congruant, aut repugnent, ac proinde boni sint vel mali, in genere morum, id non ab ipsa natura rationali, sed ab intima eorundem natura dimanat. Nam absurdum videtur, ut mittamus cetera, rationalem naturam, quae per se bona est, et recta, fieri reipsa fundamentum ejus malitiae ac pravitatis, quae humanorum quorumdam actuum est propria. At demus, rationalem naturam dici posse, sensu licet valde improprio, fundamentum ejus moralis bonitatis aut malitiae, quae humanis inest actibus, num idcirco merum erit fundamentum quacumque obligandi virtute destitutum? Minime sane. Nam ea natura si spectetur in Deo non solum di-

rigit, sed etiam, vera, ut vidimus, obligatione homines ad agendum inducit, aut ab agendo retrahit. Quamobrem comparatione illa, sive pauperis sublevandi, sive corporis enutriendi parum proficiunt adversarii nostri. Gemina enim haec necessitas merum est eleemosynae, ac temperantiae exercendae fundamentum, quia nulla pollet obligandi vi, quod de natura intelligente, spectata in Deo, affirmari nullo pacto potest.

Obj. 4. Si natura intelligens spectata in Deo esset vera lex, Deus naturali lege obligari diceretur non minus proprie, quam homo. Quod enim est per se malum, exempli gratia mendacium, non minus repugnat naturae intelligenti divinae, quam humanae. Divina igitur natura erit Deo norma ejus honestatis, quae est in vero dicendo, ejusque pravitatis, quae est in dicendo mendacio. Ergo natura divina est lex, respectu Dei. Nam quod voluntas divina tantam per se habeat *rectitudinem*, ut non possit non consentire divinae naturae, quando haec aliquid postulat, ut necessarium ad honestatem, id legis rationem minime aufert, quae tota ponitur in illa conditione normae, seu mensurae, quae in natura divina in primis reperitur. At vero est absurdum, Deum lege naturali obligari aeque ac obligatur homo.

Resp. Hoc quoque argumentum *nominali* legis definitioni totum superstruitur. Nam nisi legis nomine designetur actus ille, quo superior subditis quidpiam praecipit, nullam prorsus habet vim. Hoc enim sensu accepta lex, quum superiorem requirat, a quo dimanet, profecto nequit convenire Deo, qui nullum sibi superiorem agnoscit. At si lex accipitur pro norma, quae, ad recte agendum, necessario sequenda sit, quum sic accepta non includat necessario actum alicujus superioris, absque ullo absurdo, ipsi quoque Deo convenire potest. Sane ipse s. Thomas (*) cum quaesiisset, utrum in Deo sit justitia, statuissetque Deo convenire eam saltem justitiae speciem, quae dicitur *distributiva*, iis qui forte contenderent, id esse falsum, quia Deus facit omnia, pro libito suae voluntatis, ita respondet: » cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex ». Quo quidem loco

(*) 1. p. q. 21. a. 1. ad 2.

s. doctor aperte docet, Deum habere legem, quamquam nec impositam a superiore, nec distinctam a semetipso. Etsi autem affirmet, Deum juste facere, quidquid secundum suam voluntatem facit, id tamen colligit ex eo, quod fieri nequit, ut voluntas divina a ratione divinae sapientiae dissentiat. Quare admittit quamdam agendi normam pro ipso Deo, quae spectato rationis ordine, prior est divina voluntate; eam normam, si quis, habita ratione ejus necessitatis, quam ad agendum hoc modo potius, quam illo, divinae imponit voluntati, appellet *legem*, cui ipse Deus sit obnoxius, nec admodum improprie loquitur, nec quidquam dicit, quod repugnantiam in se aliquam habeat, quodque divinam dedeceat majestatem. Jam vero id tantum sequitur ex tradita de principio obligationis doctrina, scilicet extare supremam aliquam agendi normam, seu legem pro ipso Deo, quae natura prior est divina voluntate, quaeque cum sit ipsa divina natura a Deo nequaquam distinguitur; non autem sequitur, Deum subjectum esse alicui legi a se distinctae, atque a superiore aliquo dimananti. Quod sine causa tacite statuebant adversarii nostri.

Obj. 5. Lex naturalis posita est in quodam imperio Dei prohibentis malum, ac praecipientis bonum. Quod enim fit contra vel juxta legem naturalem, fit hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris. Nam qui frangit aut servat legem naturalem, dignus est accipere poenam aut praemium ab ipso Deo. Ergo agit adversus aut secundum voluntatem Dei superioris ac legislatoris. Hinc peccatum dicitur: divinae legis praevaricatio, aut etiam, dictum, factum vel concupitum contra aeternam Dei legem. Cum igitur nemo adversari aut obsequi possit legi naturali, quin simul adversetur aut obsequatur voluntati divinae, necesse prorsus est, ut ea sita sit in quodam imperio Dei vetantis malum ac jubentis bonum.

Resp. legem naturalem sitam esse in quodam imperio Dei, adversarii nostri deducunt ex eo quod ea quae fiunt contra vel juxta legem naturalem, fiunt hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris. Quod quidem principium hunc praesefert sensum, videlicet: quod fit contra vel juxta naturam rationalem, fit hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris; aut etiam hunc: quod est per se malum aut bonum in genere morum, est hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris. Hasce propositiones nos sane libenter admittimus, at

neque ex prima, neque ex altera ullo modo sequitur, primam honestatis normam positam esse in quodam imperio Dei prohibentis malum ac praecipientis bonum ita ut, spectato rationis ordine, ante quodvis Dei imperium alia nulla excogitari possit norma, quae homines vere obliget ad malum vitandum, bonum autem agendum. Itaque contendimus, duas illas propositiones, in quas illud adversariorum principium; quod fit contra vel juxta legem naturalem, fit hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris: resolvi potest, plane ineptas esse ad evincendum, nullum esse verae obligationis principium, quod natura prius sit necessario illo Dei praecepto. Etenim ex prima hoc instruitur argumentum. Quod fit contra vel juxta naturam rationalem, hoc ipso fit contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris; ergo nullum est verae obligationis principium, quod natura prius sit necessario hoc Dei praecepto. Ex altera instruitur hoc aliud: Quod est per se malum aut bonum, est hoc ipso contra vel juxta voluntatem Dei superioris ac legislatoris; ergo nullum est verae obligationis principium, quod natura prius sit necessario hoc Dei praecepto. Jam vero, in neutro argumento existit nexus necessarius inter *antecedens* et *consequens*. Ex utroque argumento id unum evincitur: nimirum, ea quae repugnant vel conveniunt naturae rationali, ac proinde per se mala sunt vel bona in genere morum, necessario Dei praecepto vetari vel juberi. Id nos ultro admittimus, quum inde confirmetur potius, quam infirmetur sententia nostra. Nam si Deus ipse nequit recte agere, quin hominibus quaedam prohibeat, quaedam praecipiat, profecto admittenda est moralis aliqua norma, quae ipso illo Dei imperio natura prior sit, quaeque, ad recte agendum, necessario sequenda ab hominibus sit. Hujusmodi norma, quam vidimus esse intelligentem Dei naturam, eam, quae humanis inest actibus, moralitatem metitur. Quamobrem peccatum jure quidem dicitur divinae legis praevaricatio, aut etiam dictum, factum, vel concupitum contra aeternam Dei legem, quum nullum sit peccatum, quod per aeternam illam Dei legem aliqua ratione non prohibeatur; at pari jure dici quoque potest actio libera, quae rationali naturae, quatenus tali, adversatur, praesertim si agatur de humanis illis actionibus, quae in genere morum, per se malae sunt. Et sane, seclusa revelatione, per id unum nos cognoscimus eas aeterna Dei lege vetari, quod cum natura intelligente pugnant. Neque vero inde consequitur esse posse

peccatum, quod rationem offensae Dei minime habeat, nam cum inter omnes naturas intelligentes, maxime emineat natura divina, quod pugnat cum natura humana, id in primis pugnat cum divina. Accedit, cognitionem Dei cuique homini ita insitam esse, ut nemo ea penitus exui possit.

Obj. denique 6. Absurdum est quaerere cur auctoritas supremi legislatoris sit reverenda, undenam dimanet officium obtemperandi ei, qui absoluto atque *essentiali* pollet imperandi jure, sive quodnam sit supremum principium, ex quo tenemur obedire Deo, cum id recidat in idem ac si quaereretur, quare Deus sit Deus. Si loquimur de lege, quae necessario est constituta, ordinata, et sancita a ratione, ac voluntate Dei *essentialiter* recta, absurdum est velle ante ipsam, fingere aliam legem, perinde ac si, praeter principium illud ordinans, atque imperans, quod est supremum, possit esse aliud principium superius. Qui statuunt obligationem anteriorem quocumque actu Dei praecipientis, tacite statuunt, ut verum, nullum esse supremum legislatorem, qui cognitus auctoritatem praeseferat, debitamque sibi conciliet reverentiam. Quod est manifesto falsum. Igitur primum verae obligationis principium non est aliud, quam aeternus ille actus, quo Deus necessario praecipit, ea quae per se bona sunt, prohibetque contraria.

Resp. Quaerere cur auctoritas supremi legislatoris sit reverenda, esset sane absurdum, si hujusmodi quaestio involveret dubium aut suspicionem alterius legislatoris, cui subjiceretur ipse supremus legislator. Jam vero quaestione illa neutrum continetur, sed solummodo continetur *possibilitas* alicujus principii vere obligantis, quod quidem a Deo non sit distinctum, sed tamen, spectato rationis ordine, quocumque divino praecepto prius sit. Hujusmodi principium reipsa extare, atque ipsam esse Dei intelligentem naturam, pluribus nos argumentis, tum disserendo, tum etiam respondendo, confirmavimus. Quum quaeritur: undenam dimanet officium obtemperandi ei, qui absoluto atque *essentiali* pollet imperandi jure, non quaeritur quisnam sit illius officii proximus fons; nam patet, esse ipsum illud jus, sed potius inquiritur, quaenam sit remota ejusdem officii causa atque origo; scilicet inquiritur, undenam proveniat illud ipsum jus, cumque reperiatur provenire ex intimis illis relationibus, quae hominem inter et Deum intercedunt quaeque subverti nequeunt, quin simul contradicatur naturae intelligenti, inde tandem colligitur, ideo nos debere

ipsi Deo obtemperare quia id est per se conforme naturae intelligenti, praesertim divinae, ita ut oppositum prorsus adversetur eidem naturae divinae, ac proinde hanc esse primam verae obligationis effectricem causam. Porro inquirere, quodnam sit supremum illud principium, ex quo nos tenemur obedire Deo, non est aliud quam inquirere utrum extet aliquod verae obligationis principium, quod quovis divino praecepto natura prius sit, ac praeterea, si reipsa illud extare reperitur, quodnam sit. Quaerere autem, quare Deus sit Deus, ita potest commode accipi, ut sit quaerere, an adsit aliquod Dei attributum, ex quo cetera quodammodo fluere intelligantur, ac praeterea quodnam illud sit, ex quibus patet, hanc quaestionem: scilicet, quare Deus sit Deus, praeterquam quod non est adeo absurda, ut opinari videntur adversarii, aliam prorsus esse ab illa, scilicet quodnam sit supremum principium, ex quo tenemur obedire Deo, atque alteram in alteram nequaquam recidere. Quum vero addunt, absurdum esse, ante illam legem, quae ratione et voluntate Dei *essentialiter* recta necessario est constituta, velle aliam fingere, ambiguo vocis valore nituntur. Certe si legis nomine intelligimus actum superioris subdito aliquid imperantis, in illud incidimus absurdum, quod nobis gratis tribuitur, cujusdam scilicet imperantis, cui supremum ipsum principium imperans subjectum sit, atque obtemperare debeat; at si intelligimus quamdam agendi normam, obligandi vi praeditam, atque in ipsa natura divina, positam, quae quovis divino praecepto natura prior sit, nihil dicimus, quod rationis humanae subsidio, ut hactenus vidimus, demonstrari non possit. Quod autem attinet ad auctoritatem in supremo legislatore agnoscendam, debitamque illi reverentiam exhibendam, falsum omnino est quod nobis adscribunt. Nos enim non modo fatemur, supremum existere legislatorem, qui cognitus auctoritatem praeseferat, sibique conciliet reverentiam, sed insuper contendimus, eum suam nobis auctoritatem praeseferre, nostramque sibi reverentiam conciliare, priusquam nos eundem, aliquid nobis praecipere, animo concipiamus; ex quo aperte patet, eam auctoritatem, illudque exhibendae reverentiae officium anteire ipsi praecepto, ac proinde ab eodem oriri nullo pacto posse. Primum igitur obligationis principium quovis divino praecepto natura prius est, atque in ipsa natura divina est positum. Quae quidem, pro tenuitate ingenii nostri, satis superque nos hactenus demonstrasse arbitramur.

CAPUT III.

DE NECESSARIA DEI VOLUNTATE
QUAE ORDINEM NATURALEM CONSERVARI JUBET, PERTURBARI VETAT

ARTICULUS I.

Deus homini abs se libere condito
Necessario praecipit ea, quae per se bona sunt,
Prohibetque contraria.

Naturae legem homini a Deo latam esse evincunt argumenta ex homine propriisque humanae naturae dotibus deprompta.

Quamquam contendimus extare aliquod divinum, principium, quocumque rationis ac voluntatis divinae actu natura prius, ex quo in homines obligatio dimanat, tamen ultro fatemur ea, quae cum divina intelligente natura ita conveniunt, ut contraria repugnent, et cognosci a Deo, et necessario etiam hominibus praecipi. Quod quidem pluribus evincitur argumentis, quorum alia ab homine, propriisque naturae humanae dotibus, alia a Deo divinisque attributis facile deducuntur. Primo enim voluntas ita libera, ut nulli subjiciatur legi, ita sui domina, ut quidquid libuerit impune amplecti queat, primae solum, atque a nulla prorsus re pendenti causae, cujusmodi est Deus, convenire potest. Quare cum homo a Deo, ut a sui causa creatrice ac conservatrice pendeat, quemadmodum ab eodem existentiam, vitamque accepit, ita debuit quoque accipere certum agendi modum suae naturae accommodatum. Hic autem modus legibus continetur, ac determinatur. Igitur homo divinis legibus necessario erat subdendus. Secundo, homo pluribus, iisque insignibus, tum animi, tum corporis dotibus, divinitus est instructus. Jamvero earum facultatum nullus in vita exlege, ac brutali futurus fuisset usus. Igitur humanae actiones certo cuidam ordini, certaeque legi divinitus erant subjiciendae, ut homo acceptis a Deo naturalibus donis convenienter uteretur. Inter naturales hominis dotes potissima est ratio, quae hominem a ceteris animantibus secernit, quaeque boni et mali, justi et injusti norma quaedam est. Jam si divinus conditor nullam homini imposuisset legem, integrum ei reliquisset exigere, aut non exigere actiones suas, ad datam rationis normam. At hoc est omnino incredibile. Videretur enim Deus plane similis illi principi, qui suis subditis ducem quidem aptissimum praeficeret, verum iisdem potestatem

tribueret detrectandi ejus jussa, ac, quidquid liberet, agendi. Ergo voluit Deus, ut homo rationis regulam agendo sectaretur. Tertio, in hominibus mira est ingeniorum, ac studiorum varietas, longe major, quam in brutis. Omnia, quae ad idem pertinent genus, animantia bruta easdem habent facultates, easdemque propensiones. Unum qui novit, is reliqua ejusdem generis novit. Ast inter homines » quot capitum vivunt, ut ait Horatius (*) totidem studiorum millia ». Imo vero unus idemque homo saepe sibi est dissimilis, quodque modo exoptat, ab eodem deinde abhorret. Jam vero, quemadmodum in concentibus musicis, quo plures sunt voces, eo injucundior sonus perstringit aures, nisi rite in harmoniam conspirent, ita in humanis actionibus ingens futura fuisset perturbatio, nisi eaedem, ad certas quasdam leges, apte accommodari debuissent. Quamobrem Deus, qui ordinis est amantissimus, hominem omni lege solutum esse noluit. Quarto, ipsa hominis in malum propensio, ac pravitas luculenter ostendunt, necessarium fuisse, ut homo divinis legibus coerceretur, siquidem homo, non modo iis propensionibus, quas brutis animantibus, ad propriam cujusque, ac totius generis conservationem, indidit natura, magis quam ipsa animantia bruta, obnoxius esse videtur, sed et aliis innumeris, quibus illa carent, perpetuo jactatur. Uni enim homini, ut notavit Plinius (**) » luctus est datus, uni luxuria. Uni ambitio, uni avaritia, uni immensa vivendi cupido. Nulli vita fragilior, nulli rerum omnium libido major, nulli pavor confusior, nulli rabies acrior. Denique cetera animantia in suo genere probe degunt; congregari videmus, et stare contra dissimilia. Leonum feritas inter se non dimicat, serpentium morsus non petit serpentes. Ne maris quidem belluae, ac pisces, nisi in diversa genera, saeviunt. At, hercules, homini plurima ex homine sunt mala ». Jam vero in hac tanta humanarum cupiditatum varietate, atque immanitate, qualis, quaeso, futura fuisset hominum vita, ubi nulla eos divina lex cohibuisset? Innumera profecto, eaque maxima, sibi invicem allaturi fuissent damna. Non enim brutum bruto nocere tantum valet, quantum homo homini. Cumque, tam multis modis, mutuo nunc sibi noceant homines, quando lex viget, atque imminet poena, quid putamus futurum inter eos fuisse, si omnia impune fieri potuissent? Ergo par erat omnino, ut Deus naturalis cujusdam legis fraenum pravis

(*) Sat. 1.
(**) Hist. nat. l. 7.

hominum affectibus, actionibusque injiceret. Quinto, sua cuique experientia testatur, se certas quasdam actiones, natura ipsa impellente, spectare non modo, ut conformes, aut contrarias rationi, sed etiam, ut praeceptas, aut vetitas, a supremo aliquo legislatore, cujus imperio omnes homines naturali quadam necessitate subduntur. Id quidem unusquisque eo magis, vel minus aperte facit, quo magis, vel minus aperte Deum agnoscit. At nemo est, qui id non faciat; siquidem nemo est, qui nisi forte humanam prorsus exuerit naturam, aliqua Dei, infinitae scilicet cujusdam mentis omnia cognoscentis, summumque in homines dominium habentis notitia, non sit imbutus. Jam vero judicia, quae, natura impellente, feruntur, necessario sunt vera. Igitur existit supremus aliquis legislator, qui nobis ea vetat, quae suapte natura sunt prava, praecipitque contraria.

Naturalis legis existentia evincitur pariter argumentis depromptis a Deo divinisque attributis.

Sexto, Deum esse universorum conditorem, atque ab eo, cum res omnes ab homine diversas, tum praesertim ipsum hominem regi certum est, atque exploratum. Hoc autem regimen postulat, ut unaquaeque res legibus, ad ejus naturam accommodatis, administretur, atque hac ratione, ad praestitutum finem perducatur. Quamobrem debuit Deus, pro sua providentia, hominem in primis, per leges, quam aptissimas, moderari. Jam vero homo duplici utitur vita, animali nimirum, et rationali, illa physicis, haec moralibus indiget legibus; videlicet homo, ut rationalis, eas requirit leges, quae eum ad virtutem impellant, a vitiis autem avertant. Igitur Deus, non tantum physicis, sed et moralibus legibus hominem subjecisse dicendus est. Et sane Deus animantia bruta, ad actiones eorum naturis consentaneas peragendas, insuperabili quodam impulsu, atque instinctu, adigere consuevit. Non autem decuit, hominem intellectu, ac voluntate praeditum, ad ea, quae cum natura humana conveniunt, coeco impetu, rapi. Ergo per leges morales, salvis humanis facultatibus, hominem moderari debuit Deus, secus majorem de brutis animantibus, quam de homine curam habuisse videretur. Septimo, quilibet artifex operis, abs se effecti, perfectionem vult, ac procurat. Igitur et Deus, hominibus ab se conditis, perfectionem velle censendus est. Jam vero propria hominis perfectio consurgit ex recto humanarum virium, ac facultatum usu, nimirum ex vita, ad rationis normam, exacta. Vult itaque Deus hominem agere, ac vivere juxta regulam rationis, idque illi praecipit. Octavo, ideo Deus hominem ex nihilo eduxit, ut in eo paterent divinae

perfectiones, potentia in primis, sapientia, bonitas. At si homo sibimetipsi esset relictus, vitamque exlegem, ad instar bruti animantis, ageret, nihil omnino, aut certe parum admodum in eo divina potentia, sapientia, ac bonitas elucerent; siquidem homo eas Dei perfectiones tum potissime in se ipso patefacit, quum divinis obsequitur, atque obtemperat legibus. Opus igitur fuit, ut Deus hominis vitam, lege aliqua, moderaretur, atque institueret. Huc pertinet ratio illa, quam s. Thomas (*) ita proponit: » cum lex, inquit, nihil aliud sit, quam ratio operis; cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem, a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex, ab architectore, et miles, a duce exercitûs. Sed creatura rationalis finem suum ultimum, in Deo, et a Deo, consequitur, fuit igitur conveniens, a Deo legem hominibus dari ». Nono tandem, qui nullam homini moralem legem a Deo impositam esse contendit, is fateatur oportet, a Deo non magis diligi bonum, quam malum, virtutem, quam vitium; non magis procurari, quae rebus ab se creatis sunt consentanea, quam quae sunt contraria, et noxia; demum aeque Deo gratum esse, amari ab hominibus, ac odio haberi. Qui enim utrumque permittit, neque quum possit, illud praecipit, hoc vetat is patefacit, eodem plane modo, ad utrumque se habere. At vero haec animi ad bonum et malum, ad virtutem et vitium aequalis habitudo, cum summa Dei bonitate, ac sanctitate, conciliari, nullo pacto, potest. Igitur Deus actiones per se honestas homini praescripsit, pravas necessario interdixit.

Legis naturalis proprietates praecipuae. Firmitas, universalitas, perspicuitas. Naturalis legis firmitas.

Necessaria haec Dei voluntas, qua homini actiones per se pravae interdicuntur, atque oppositae praescribuntur, lex naturalis merito appellatur, utpote quae, natura ipsa docente, nobis innotescit. Hujusce legis proprietates praecipuae res sunt. Prima est firmitas, qua fit, ut hujusmodi lex, nullo pacto, mutari unquam possit; secunda vocatur *universalitas*, qua fit, ut omnes prorsus homines eidem subjiciantur; tertia est perspicuitas, qua denique fit, ut a nemine, qui ratione utatur, ea omni ex parte, ignoretur. Et quantum attinet ad primam, si lex naturalis mutationi esset obnoxia, duobus potissimum modis mutaretur; scilicet, aut *ab intrinseco*, si nimirum ex justa, et utili, fieret injusta, et noxia; aut *ab extrinseco*, si nimirum a divino legislatore abrogaretur tota, aut aliquid ex ea derogaretur, aut tandem ab eadem servan-

(*) Lib. 3. contr. Gentil, c. 114.

da aliquis eximeretur. At vero neque hoc, neque illo modo potest mutari lex naturalis. Non illo, idest *ab intrinseco*; nam ea nihil praecipit, quod non sit, suapte natura, honestum, atque homini maxime conveniens; nihil vetat, quod non sit, suapte natura, pravum, atque homini maxime repugnans. Atqui naturae rerum nullam in se mutationem subire possunt. Igitur fieri nequit, ut lex naturalis ex justa, et utili, injusta et noxia efficiatur. Quamobrem, si quando accidit, ut quae jure naturali, certo quodam tempore, praecipiuntur, eadem, alio tempore, interdicantur, id non ipsius legis, sed adjunctorum mutationi est adscribendum. Quod ut probe intelligatur, notandum est, ex praeceptis naturalibus, quaedam indicari, terminis adeo strictis, ac definitis, ut ab actione, per eos significata, honestas, vel turpitudo numquam sejungatur. Hujusmodi sunt haec, videlicet: Deum cole, Nemini injuriam facito. Atque haec quidem, eodem semper modo, se se habent. Sunt autem alia, quae, terminis paullo latioribus, designantur. Hinc licet, cum actione, per eos denotata, plerumque jungatur honestas, vel turpitudo, tamen ab eadem aliquando separatur. Hujusmodi sunt haec: Non occides, Depositum redde. Atque haec quidem, pro diversitate adjunctorum, diverso etiam modo, se se habent. Ut si quis, publica instructus auctoritate, hominem morte dignum interficiat, aut si quis pecuniam, apud se depositam, quae in perniciem patriae petitur, restituere abnuat. In hoc, aut simili rerum discrimine, adjuncta quidem mutantur, non autem ipsa naturae jura. Nam jus naturae non quamlibet vetat hominis occisionem, sed eam tantummodo, quae, sine justa causa, atque idonea auctoritate, patratur; neque item imperat quamcumque rei depositae restitutionem, sed eam tantummodo, quae, ex justa causa, petitur, quaeque, in alterius damnum, minime cedat. Illustrari haec possunt, per ea, quae docet s. Thomas, qui (*) » actionum, inquit, humanarum multiplex est differentia. Quaedam enim habent deformitatem inseparabiliter adnexam, ut fornicatio, adulterium, et alia hujusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt: quaedam, de se absolute consideratae, deformitatem, vel inordinationem quamdam important, quae tamen, aliquibus circumstantiis advenientibus, bonae efficiuntur; sicut occidere hominem, vel percutere, in se, deformitatem quamdam importat, sed si addatur: occidere malefactorem, propter

(*) Quodlib. 9. art. 15.

justitiam, vel delinquentem percutere, causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum ,,. Itaque lex naturalis, in se, firmissima est, atque immutabilis. Sed ne a Deo quidem, sive tota, sive pars ejus aliqua, deleri unquam potest. Etenim Deus, vel ex parte tantum, et respectu unius, alteriusve hominis abolere nequit eam legem, quam omnibus plane hominibus necessario tulit. Atqui Deus omnibus plane hominibus, a se libere creatis, legem illam naturalem necessario tulit. Cum enim sanctissimus sit, ac providentissimus fieri nequit, ut si, pro sua libertate, homines e nihilo eduxerit, iisdem plane omnibus, non prohibeat ea, quae cum ratione pugnant, ac non praecipiat contraria. Quamobrem, si quid Deus hominibus permittat, aut etiam imperet, quod jure naturali vetitum esse videatur, id minime accidit ex eo, quod naturae legem, aliqua in parte, deleat, aut relaxet, sed ex eo, quod, pro suo in res omnes dominio, rerum adjuncta immutet. Atque hic quidem, ad rem declarandam, advertendum est, Deum multiplici jure instructum esse. Est enim Deus supremus legislator, quo fit, ut plura hominibus eaque plane diversa dare queat praecepta. Est insuper Deus supremus dominus, hinc rerum dominia mutare, pro arbitrio, atque ex alio in alium transferre potest. Denique, ut nihil de aliis divinis juribus dicamus, est quoque Deus supremus judex, quare merito potest sontibus poenas infligere, atque unicuique tribuere, quod ad eum pertinet. Jam vero legem naturae abrogare, aut aliquem, ab ea servanda, eximere, si fieri posset, id Deo, sub primo illo legislatoris respectu, considerato, proprie conveniret. Itaque, ut vere dicatur Deus naturae legem abrogare, aut ejus vinculum, respectu alicujus hominis, solvere, oportet, ut una illa legislatoris potestate utens, absque ulla in rerum adjunctis facta mutatione, licere faciat, quod antea non licebat. Nam si, pro suo in res omnes dominio, hominum dominia immutet, eaque ex alio in alium transferat, id non erit, legem abolere, aut aliquem a legis vinculo liberare, sed efficere, ut quod antea legi subdebatur, nunc haud amplius subdatur. Quum igitur Deus licitas facit certas quasdam actiones, quae, in se spectatae, videntur illicitae, cujusmodi est: hominem interficere, aut id sibi sumere quod alius hactenus possedit, aliaque his similia, hoc Deus minime praestat, ut merus legislator, sed alia utitur supremi domini potestate, ac propterea nullam in ipsa lege mutationem facit.

Universalitas

Cum nullus homo a naturae lege servanda, vel ab ipso Deo, eximi queat, manifestum per se est, omnes eadem obligari. Quae quidem naturalis legis proprietas, secundo loco, a nobis recensita, peculiari hac ratione, demonstrari quoque potest: lex naturalis est ea, quam Deus, hominibus abs se conditis, necessario imposuit, accommodate ad eorum naturam, quamque iis ipso rationis lumine, patefacit, ac promulgat. Atqui omnes homines a Deo sunt conditi, omnes eadem constant natura, eodemque rationis lumine collustrantur. Omnes igitur, nullo excepto, legi naturali obnoxii sunt. Quia vero impii quidam scriptores, ut ab ea lege, si fieri potest, solvant summos imperantes, ac bellatores, nobis obtrudunt illud Euphemi apud Thucydidem (*) « Regi, aut civitati imperium habenti nihil injustum, quod utile »; atque illud Tiridatis apud Tacitum (**) « In summa fortuna, id aequius, quod validius »; simulque illud Furii Phili apud Tullium (***)« Rempublicam sine injuria administrari non posse»; ac demum Marii dictum apud Plutarchum videlicet «. Leges obstrepentibus armis exaudiri non posse » cui quidem dicto consonum est aliud, omnium ore tritum, nimirum: Jura legesque inter arma silere «, operae pretium existimamus pestiferam hanc aulicorum assentatorum doctrinam paucis refutare. Ac primo, principes supremi referri possunt, et ad Deum, et ad alios principes, et ad eos homines privatos, quibus ipsi non imperant, denique ad suos quoque subditos. Si referantur ad Deum, ei profecto subduntur, non minus, quam reliqui homines; si autem spectentur, quoad alios principes, iisdem, inter se, obstringuntur officiis, quibus ipsi homines privati invicem devinciuntur; si vero conferantur cum iis privatis hominibus, quibus ipsi minime praesunt, quamquam iis dignitate antecellunt, nullum tamen in eos dominium habent, ac propterea nullam iisdem legem imponere jure possunt. Denique ubi considerentur, respectu suorum subditorum, non modo, a quacumque injuria iis inferenda, abstinere, sed et eorum utilitati, ac felicitati procurandae, animum intendere perpetuo debent. Igitur summi imperantes, quacumque demum ratione, spectentur, pluribus, sane officiis, lege naturali, obstricti dignoscuntur. Accedit, quod et ipsi homines sunt, ideoque ad vitam, quae cum natura humana conveniat, agendam, non secus, ac ceteri ho-

(*) Lib. 6.
(**) Ann. l. 1.
(***) Lib. 3. de Rep.

mines obligantur. Praeterea, cum summi imperantes, ac bellatores maxima, inter homines, polleant potestate, qua in humani generis damnum, atque exitium abuti facile queunt, si Deus nullas iis leges imposuisset, ibi minor ejus providentia extitisset, ubi major esse debuisset. Id vero, cum summa Dei sapientia, conciliari nequit. Non est igitur dubitandum, quin Deus eos potissimum, qui dignitate, ac viribus praestant, naturalibus legibus coercere voluerit. Postremo, omnes simul homines magnam quamdam efficiunt communitatem, naturae similitudine, mutuaque indigentia, atque utilitate consociatam. Hujusce ingentis communitatis partes praecipuae, ac quasi membra censentur peculiares societates, nimirum variae gentes, quarum capita sunt ipsi summi imperantes. Igitur quemadmodum, ad conservandas peculiares hominum societates, necesse est, ut cives, naturalibus, inter se, legibus obstringantur, ita ad servandam integram omnium hominum communitatem, oportet omnino, ut singuli populi, eorumque rectores, naturae juribus subjiciantur, atque hisce vinculis, mutuo copulentur. Sane si gentes singulae propriam solummodo utilitatem sectarentur, atque, ejus gratia, altera in alteram insurgeret, bellumque importaret, brevi admodum tempore, totum hominum genus, suis ipsum viribus, corrueret, ac periret. Itaque lex naturae omnes prorsus homines, quantumvis potentes ac magnos, aequali vinculo, adstringit.

Perspicuitas

Hinc autem consequitur, eam omnibus plane hominibus, qui ratione utantur, notam esse, aut certe, nullo negotio, innotescere posse, quae tertia est ejusdem legis proprietas. Primo enim, nemo ad id praestandum obstringitur, quod insuperabili ignorantia, praestandum esse nescit, ac propterea praestare nequit. At homo quilibet, ad naturae legem servandam, vere obligatur. Eam igitur satis perspicue cognoscit, nisi mentis suae oculos claudere ultro velit. Praeterea, lex naturalis subsidium est aptissimum, ac plane necessarium, ad assequendam felicitatem, hominis propriam. At inutilis ea prorsus foret, nisi probe cognosceretur. Igitur ad divinam providentiam, quae ad beatitatem homines destinavit, pertinet efficere, ut ea lex iisdem manifesta facile fiat. Et re quidem vera, cum lex naturae, ad naturalis ordinis custodiam, tota revocari possit quis est, nisi sit omnino mentis expers, qui etsi verbis explicare naturam ordinis nesciat, tamen aliquam ordinis notionem animo praeconceptam non habeat? Quis ignorat ordinem postulare, ut

Deo cultus detur, sui similibus benevolentia exhibeatur, animus corpori anteferatur, vita denique tota ad rectam rationis normam componatur? Atqui haec sunt potissima naturalis legis capita (33). Atque haec quidem, quam legi

(33) Huc pertinet quaestio de eo legis naturalis principio, quod appellant *principium cognitionis*, utpote quod ceteris naturalibus praeceptis dignoscendis inservit. Puffendorfius, post Grotium, putat ejusmodi principium non esse aliud, quam naturale ineundae, ac colendae humanae societatis praeceptum. In quam quidem sententiam notari haec possunt: primo, *principium societatis* colendae non est primum legis naturalis praeceptum, profluit enim ex praecepto se se conservandi ac perficiendi, atque adeo ex praecepto se se amandi ut par est. Nam si nullo praecepto ad nosmetipsos, ut par est, amandos, atque idcirco, ad vitae nostrae conservationem, perfectionemque curandam, adstringeremur, nullo pariter praecepto, obligaremur, ad colendam societatem. Et sane ipse Puffendorfius divinum colendae societatis praeceptum derivat, ex praecepto se se conservandi, ac perficiendi. Haec enim est ejus disputationis summa: qui vult finem, vult et subsidia, ad finem obtinendum necessaria. Atqui Deus vult hominum incolumitatem, ac perfectionem. Ergo vult quoque, ut homines societatem ineant, et retineant, quae subsidium est, ad humanam vitam conservandam, ac perficiendam necessarium. At vero hinc patet, societatis custodiam nequaquam esse primum legis naturalis, a Deo latae, praeceptum. Secundo, *principium societatis* non est adaequatum cum ex eo illa dumtaxat officia, quibus homines inter se, obstringuntur, non autem et illa, quibus, tum sibimetipsis, tum Deo devinciuntur, nisi fortasse *indirecte*, et aegre admodum, deduci queant. Adde, quod hujusmodi principium non adeo facile accommodari potest actibus internis, quos tamen morum magister moderari potissimum debet. Nos aliis omnibus legis naturalis dignoscendae principiis anteferimus *principium ordinis*, videlicet: Naturalem in omnibus ordinem custodi. Primo enim huic principio vera inest obligandi vis. Nam nos vere obligamur, ad servandum in omnibus iis, quae agimus, ordinem naturae humanae consentaneum, tum quia hujusmodi ordo est inprimis conformis naturae divinae; tum quia dubitari nequit, quin Deus velit, ut nos hujusmodi ordinem agendo servemus. Praeterea, ex hoc ordinis principio, omnia hominis officia sponte sua fluunt. Nam hominis officia omnia, ut notum est, ad tria summa capita revocantur Primum est eorum, quae debentur Deo, atque haec quidem ad cultum divino numini exhibendum reducuntur; alterum est eorum, quae pertinent ad nosmetipsos, haec autem, in recto nostrarum virium, ac facultatum usu, sunt posita; tertium est eorum, quae alios respiciunt, quaeque in amore quo ceteros, ut nosipsos prosequi debemus, continentur. Jam vero triplex est ordo, qui pertinet ad hominem. Est enim ordo inter hominem et Deum, ut inter rem creatam, et creatorem, qui quidem ordo postulat, ut Deus ab homine internis externisque actibus colatur. Praeterea existit ordo quidam, in ipso homine, idest in ipsis hominis viribus ac facultatibus; siquidem, inter eas, eminet ratio; atque hic requirit, ut inferiores vires a ratione regantur. Denique elucet ordo, inter ipsos homines, ut inter *entia* ejusdem naturae; inter effecta ejusdem causae, inter membra ejusdem corporis moralis, denique inter eos, quibus idem finis ultimus, scilicet Deus ipse assequendus est praestitutus. Hic autem ordo requirit, ut homines mutuo se se amore complectantur, atque adjuvent. Itaque, ubi homo triplicem hunc ordinem custodiat, officiis suis omnibus rite fungitur. Igitur in ordinis naturae humanae proprii custodia, omnia hominis officia sita sunt. Hinc optime Augustinus legem aeternam, quae, quum homines respicit, naturalis appella-

naturali asseruimus, perspicuitas, praesertim pertinet ad prima ejus principia. Id ut recte percipiatur, advertendum est, a doctioribus morum magistris praecepta naturalia, tres in ordines, esse distributa. Ad primum pertinent ea, quae nullam postulant deductionem, cujusmodi sunt haec: Bonum est amplectendum, malum vitandum;» Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. Ad secundum pertinent ea, quae, expedito, atque obvio discursu ex primis proxime deducuntur, cujusmodi sunt: Honora parentes, Ne mentiaris. Ad tertium denique spectant ea, quae in utrisque prioribus continentur, ac quodammodo delitescunt, quaeque ex iis, non nisi longo, ac difficili discursu, derivari queunt, cujusmodi sunt ea, quae prohibent certos quosdam contractus. Itaque certum est, atque exploratum, neque quoad prima, neque quoad secunda, ubi haec in se spectentur, ullam esse posse insuperabilem ignorantiam, in iis hominibus, qui perfectum habeant rationis usum. Prima enim sunt, per se, nota, atque explicatis terminis, illico intelliguntur; secunda vero ex primis eruuntur, per discursum satis facilem, cujus capaces sunt omnes homines, quantumvis rudes. Nihilominus monuimus, secundi ordinis praecepta spectanda esse, in se; nam si spectantur, ut circumvestita, quibusdam rerum adjunctis, quae hominem a culpa excusare videntur, ut si agatur, de proferendo levi mendacio, ad servandam innocenti vitam, aut de admittendo furto, ad opem afferendam homini, qui magna laborat egestate, atque de aliis hujusmodi, praecepta, quibus haec vetantur, ignorari profecto sine culpa possunt, praesertim a rudioribus, atque ad breve aliquod tempus quia scilicet ob illa adjuncta, quibus circumvestiuntur, obscura fiunt, atque ad tertium praeceptorum naturalium ordinem revocantur. Quod autem attinet ad tertium naturalium praeceptorum genus, ea vel toto vitae hujus tempore, absque ulla culpa, ignorari a plerisque possunt. Nam, docente s. Thoma, (*) « quaedam sunt (praecepta legis naturalis) ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter, non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares

tur, in ordinis custodia, positam esse docuit.« Ut breviter, inquit (De Lib. Arb. c. 6.) aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua, justum est, ut omnia sint ordinatissima ». Atque alibi (Contr. Faust. l. 22. c. 27.) lex aeterna ita ab eodem s. doctore definitur, nimirum « ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans ».

(*) 1. 2. q. 100. a. 1.

conclusiones scientiarum, non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos ». Rursus idem s. doctor « quaedam, inquit (*) sunt, quae subtiliori consideratione rationis, a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt, de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur; sicut illud: Coram cano capite consurge, et honora personam senis ». Jam vero non omnes sunt sapientes, neque sunt omnes subtilioris considerationis, atque implicatioris discursûs capaces, neque demum omnibus datum est, a sapientioribus instrui. Igitur obscuriora quaedam naturalis legis praecepta, quae, nonnisi longo atque implicato discursu, a prioribus derivantur, non secus, ac remotae, a suis principiis, scientiarum theoreticarum conclusiones, absque ulla culpa, ignorari a plerisque possunt. Ex his patet, quid, tum de intima legis naturalis natura, tum de praecipuis ejus dotibus sit sentiendum.

ARTICULUS II.

Naturae lex
Tum in hac vita, tum praesertim in altera
Poenis praemiisque a Deo sancita est ac communita.

Deus legem naturalem abs se hominibus impositam idoneis praemiis poenisque sanxit.

Deus non modo vult, ut praestemus ea, quae sunt per se honesta, fugiamusque contraria, sed et propositis praemiis, poenisque, quae, *sanctionis* nomine, designantur, ad utrumque nos vehementer incitat. Quod quidem evincitur, ex iis ipsis Dei attributis, quae eum, ad imponendam hominibus naturae legem, impulerunt. Etenim divinus legislator ea, qua pollet, sapientia, ac sanctitate, necessario amat, atque approbat eos, qui latae abs se legi obtemperant, odit autem atque improbat eos, qui obtemperare recusant. Illi enim, dum se se, omni virtutum genere, exornant, Deum ipsum imitantur, ac referunt; hi contra, dum se se, vitiis omnibus, inficiunt, eam, quam naturaliter praeseferunt, Dei imaginem depravare, ac delere videntur. Porro nequit Deus homines amare aut odisse, quin amoris, aut odii sui certissima praebeat indicia; nequit in hominibus approbare virtutem, atque improbare vitium, quin hoc suum de virtute, ac vitio judicium, manifestum omnibus faciat. Jam

(*) Infra loc. cit.

vero, nullo alio modo, potest certius ostendi amor erga virtutem, odium in vitium, quam praemiis, quae probis hominibus rependantur, ac suppliciis, quae improbis infligantur. Ergo Deus ea legi abs se latae, necessario adjunxit. Praeterea ipsa divini legislatoris dignitas, ac gloria, legumque divinarum majestas postulabat, ut Deus legem, quam hominibus imposuit, propositis praemiis, suppliciisque sanciret, ac confirmaret. Etenim quemadmodum, quum naturae legem servamus, nullum quidem emolumentum afferimus Deo, quo ejus augeatur felicitas, honorem tamen, quem possumus maximum, ei tribuimus, ita quum naturae legem infringimus, nullum quidem detrimentum Deo importamus, quo ejus felicitas imminuatur, injuriam tamen, quam possumus maximam, eidem irrogamus. Quamobrem, per legis naturalis custodiam, divini legislatoris gloria, ac majestas commendatur, atque innotescit; per infractionem vero, pessumdatur quodammodo, atque obscuratur. Jam vero non reparatur injuria, quae supremo regi, per contemptum legis naturalis, infertur, nisi is, qui legem contempsit, aut delicti veniam petat, aut poenam subeat. Igitur Deus, cui tantopere cordi est sua dignitas, ac gloria, cum eos, qui naturalia servant praecepta, remunerari, tum eos praesertim punire debet, qui de venia obtinenda, parum solliciti eadem illa praecepta violare, ac proculcare audent. Atque haec quidem mirifice firmantur ea ratione, quam s. Thomas ita exponit « ad perfectam, inquit (*) Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat. Unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur, sicut occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet, malum quod accidit, in humanis actibus, sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit, per hoc, quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei, contra ordinem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur, secundum ordinationem. Oportet igitur, quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant ». Accedit, divi-

(*) Lib. 3. contr. Gentil. c. 140.

nae providentiae proprium esse, non modo, ut ordinem, quem res omnes servare debent, constituat, ac tueatur, sed etiam, ut eas, ad plenam ordinis constituti exequutionem, valide moveat, atque impellat. At vero ita est homo natura comparatus, ut nonnisi a bono, aut a malo, ad agendum moveatur. Quare numquam agit, nisi ad obtinendum bonum, aut ad vitandum malum. Hinc debuit providentia divina proponere homini bona quaedam assequenda, tanquam praemia, ut is rectum rationis ordinem agendo servaret atque item mala subeunda, tanquam supplicia, ut omnem moralem inordinationem sedulo vitaret. Et re quidem vera, etsi homines, rationis beneficio, videant, ac probent meliora, nihilominus ambitione, aut avaritia, aut alia prava cupiditate obcaecati, atque abstracti sequuntur deteriora. Ratio iis patefacit, quidnam in quibusvis rerum adjunctis, honeste agendum sit, eosdemque ad id valide impellit. At rectae rationis impulsum plerumque retundit, ac compescit certae cujusdam utilitatis spes, qua demum fit, ut voluntas, posthabita virtute, voluptatem amplectatur, ac vitium. Hinc nimirum mala omnia, quae in humanum genus misere desaeviunt, proficiscuntur. Quamobrem nihil magis consentaneum, atque utile paci, ac felicitati humani generis, quam apta legi naturali adjecta sanctio, quae reprimere queat nefarios conatus eorum hominum, qui privati alicujus commodi spe adducti, neque rationis monitu commoventur, neque unquam commune bonum suo praeferunt. Non est igitur dubitandum, quin Deus congruam legi naturali sanctionem adjecerit.

Naturae lex sua munita est sanctione, in hac ipsa vita.

Et sane consideranti satis patet, primam rerum constitutionem, ac dispositionem, aeternamque supremi legislatoris mentem, ac voluntatem eam fuisse, ut praeceptorum naturalium custodia maxime conferret, tum ad privatam uniuscujusque hominis, tum ad publicam totius societatis felicitatem, quaecumque ea sit, quae, in hac ipsa vita, obtineri potest; contra, eorundem praeceptorum violatio, per se, afferret summam, in hac ipsa vita, miseriam, tum singulis hominibus, tum integrae hominum communitati. Nam quod attinet ad singulos, uniuscujusque hominis felicitas oritur, ex possessione eorum bonorum, quae cum natura humana, conveniunt, summa vero miseria, ex cumulo eorum malorum, quae, cum eadem, pugnant. At vero actiones, quae lege naturali praescribuntur, cum humana natura, maxime conveniunt, quae vetantur, pugnant. Igitur legis natu-

ralis custodia hominum singulorum felicitatem, in hac ipsa vita, per se parit, transgressio autem, summam miseriam. Praeterea, testatur experientia, nihil esse magis idoneum, ad comparandam, retinendamque animi pacem, sinceramque laetitiam, in qua potissime sita est beatitas, quam saepius contemplari, atque admirari infinitas Dei perfectiones, ac rite adhibere atque excolere naturales facultates, ad eos fines, quos naturae auctor iisdem praestituit. Item nihil est magis idoneum, ad vires corporis conservandas, atque ad sanitatem, vitamque diuturnam efficiendam, in quo pars non exigua praesentis felicitatis est posita, quam temperantia, quae sensilibus voluptatibus modum imponit. Contra, eadem experientia teste, nihil magis perturbat animi tranquillitatem, quam Dei contemptus, officiorum, quibus, erga eum, obstringimur, praetermissio, naturalium facultatum abusus, pravarumque omnium cupiditatum expletio. Pari modo, nihil bonam corporis valetudinem magis corrumpit, hominemque doloribus, ac morbis obnoxium facit, quam ingluvies, ac libido. Adde, quod virtutes animum nostrum vere exornant, ac perficiunt, aliorumque hominum existimationem, atque amorem nobis comparant; vitia vero nos depravant, aliisque hominibus invisos efficiunt. Quod autem attinet ad societatem, ejus felicitas potissime oritur ac promovetur, ex cultu earum virtutum, quae sociales appellantur, cujusmodi sunt justitia, fides, benevolentia, atque aliae his similes; ejus vero extrema calamitas provenit, ex vitiis oppositis, cujusmodi sunt fraus, perfidia, invidia, atque id genus alia. Hinc est, quod eas civitates, apud quas, virtutes illae vigent, florere, eas contra, in quibus haec vitia grassantur, jacere videmus, atque innumeris premi infortuniis. Jam vero lex naturae eas in primis virtutes commendat, quae commune promovent bonum, eaque praesertim vitia damnat, quae communi bono adversantur. Igitur cum bonum physicum, bono morali, malum autem physicum, malo morali naturaliter jungatur, ea videtur esse prima rerum constitutio, ac dispositio, ut quicumque homo, atque adeo quicumque hominum coetus naturae legem servat, is in hac ipsa vita, quantum patitur humanarum rerum conditio, beatissimus, quicumque autem sive homo, sive hominum coetus eam infringit, is miserrimus efficiatur (34).

(34) Adversus eam legis naturalis sanctionem, quae ad praesentem hanc vitam spectat, ita quidam disputant: si hujusmodi sanctio existeret, vitae hujus bona hominibus probis, mala improbis certa quadam

Ea legis naturalis sanctio, quae ad praesentem hanc vitam pertinet, est imperfecta, atque hominibus in officio continendis impar.

At vero sanctio, qua, in praesenti rerum ordine, naturae lex communitur, est admodum imperfecta, atque hominibus in officio continendis impar. Sanctio enim ea merito censetur, perfecta, quae hominem felicitati naturaliter deditum, in quibusvis rerum adjunctis, ad servandam legem impellere, atque ab eadem infringenda, deterrere valeat. Quamobrem perfecta sanctio non modo postulat, ut legis custodiae, aut transgressioni praemium, aut poena, certa quadam proportione, perpetuo respondeat, sed etiam, ut praemium tale, tantumque sit, ut praeponderet cuivis detrimento, quod, in custodienda lege, subiri debeat; atque item poena talis, tantaque sit, ut praeponderet cuilibet emolumento, quod in lege infringenda, percipi queat. Jam vero etsi virtus permulta nobis tum interna, tum externa bona comparare consuevit; haec tamen neque semper obveniunt, neque satis semper reparant incommodum, pro virtute, subeundum. Pari modo, etsi vitium permultas hominibus vitiosis importare solet calamitates, molestiasque, hae nihilominus non raro vitantur, ac superantur, atque emolumentis et voluptatibus, quae ex vitio sperantur, ac percipiuntur, minores saepe sunt. Et sane finge hominem, in eo rerum discrimine, constitutum, ut ei aut grave aliquod crimen sit admittendum, aut mors obeunda; hujusmodi homo si legem frangit, interno quidem morsu, torquebitur, at vita, quae reliquis bonis naturalibus antefertur, diutius perfruetur; si legem servat, nullum profecto, in praesenti tempore, praemium sibi promittere poterit, cum vitae ipsius jacturam facere debeat. Igitur sanctio, quae angustis vitae hujus finibus circumscribitur, non omnibus est numeris absoluta.

lege, obvenirent. At vero, tum bonis tum malis hujus vitae, probi aeque ac improbi sunt obnoxii. Igitur, in praesenti, lex naturalis quavis sanctione, destituitur. Hisce nos ita reponimus: plura sunt, et solidiora, quae per virtutem, quam quae, per vitium parantur bona. Quod autem attinet ad mala, quae probis aeque ac improbis contingunt, pleraque hujusmodi mala, in quae non secus, ac in quosdam scopulos vitiosi homines incidunt, virtute, ac sapientia devitantur. Deinde virtus efficit, ut quae mala vitari nequeunt, eadem fortiter, ac magno animo tolerentur, quod profecto non praestat iniquitas. Praeterea in quavis, vel miserrima, rerum conditione non parum gaudii sinceri, ac voluptatis purae, ex innocentia et virtute in animum redundat; contra, molestus ille conscientiae angor, qui vitium perpetuo comitatur, calamitates aliunde advenientes exasperare videtur. Postremo, etsi virtus, in praesenti, non omnibus nos cumulet bonis, fixum tamen immotumque perpetuo manet id, quod statuimus, nimirum, virtutem legisque naturalis custodiam, per se tendere, ad efficiendos homines felices, quantum praesens eorum conditio patitur. Quod quidem satis evincit, providentissimum naturae auctorem reipsa voluisse, ut lex hominibus naturaliter imposita, praemiis, suppliciisque, in hoc ipso rerum ordine, sanciretur, ac muniretur.

Hinc autem consequitur legis naturalis sanctionem se se extendere ad alteram usque vitam. Nam primo, si lex naturalis, praesenti dumtaxat sanctione, muniretur, non esset satis efficax, ad continendos homines in officio. At vero absurdum est, a Deo ferri hujusmodi legem, quae necessaria careat vi, ad finem obtinendum. Id enim argueret in Deo defectum potentiae, aut sapientiae, aut etiam sanctitatis; siquidem id repetendum esset, aut ex eo, quod Deus non valeret legum suarum observatores idoneo praemio, transgressores autem idoneo supplicio afficere, aut ex eo, quod non omnino cognosceret humanae voluntatis in felicitatem propensae indolem, ac naturam, aut demum ex eo, quod non serio vellet, homines, ad honestatis normam, actiones suas exigere, ac componere. Atqui Deo in promptu sunt innumera, atque infinite varia tum praemia, tum supplicia: penitus nota est intima rerum omnium natura; maxime cordi est praeceptorum suorum observatio, hominumque moralis perfectio. Ergo ab eodem lex naturalis sanctione perfectissima, quae non modo, ad praesentem, sed et, ad futuram pertineat vitam, certissime est instructa, ac communita. Secundo, manifestum est, in hac vita virtutem non modo interdum carere idoneo praemio, sed etiam cedere in damnum, iis qui eam colunt; e contrario vitium non modo interdum carere idoneo supplicio, sed etiam cedere in commodum iis, qui illud sectantur. Videmus enim non raro impios, atque innocentum oppressores maxime florere, atque opibus, honoribus, deliciisque abundare, pios autem, ac justos variis premi calamitatibus, vitamque in tenebris luctuque transigere, perinde ac, si merces impietatis esset felicitas, pietatis vero, miseria. Jam vero, si nulla est praemiorum, poenarumque post hanc vitam retributio, maxima haec moralis ordinis perturbatio numquam tollitur. Crimina enim censentur manere, donec idoneo expientur supplicio. Hinc autem consequitur, nullum esse numen, a quo res humanae administrentur, sed omnia inter homines temere geri, atque unicuique suam libidinem, ac potentiam, unicam esse legem. Nihil enim est, quod magis adversetur providentiae quam miserabilis haec virtutis conditio, criminisque licentia atque impunitas. Nam quemadmodum, quum in aliquo regno, nulla benefactis merces, nulla sceleribus tribuitur poena, jure colligimus, illud carere idoneo rectore, qui rempublicam rite administret, ita, si in amplissimo hoc totius orbis regno, bona quidem frustra, mala vero impune agantur, merito colligere possumus, nullum esse Deum, qui res humanas

Sanctio legis naturalis ad futuram usque vitam protrahitur, in eaque, omni ex parte expletur.

ut divinam decet sapientiam, moderetur. At vero Deus certissime existit. Igitur et humanas actiones praemio, vel poena, tum in hac, tum praesertim in altera vita, pro merito afficit. Tertio, ratio ipsa nostra nos bene agentes commendat, praemioque dignos judicat, male autem agentes nos damnat, poenaque dignos censet. Jam vero haec, quae a ratione ipsa nostra de nobis fertur sententia, nec falsa esse potest, nec inanis. Humana enim ratio est quasi quidem ipsius supremi judicis verax praeco, atque administer. In praesenti autem vita, ea sententia non semper impletur. Igitur necesse est, ut impleatur, in vita futura. Et sane, inquit Gerdilius (*) conscientiae voces, non eo tantum reducuntur, ut crimen peccanti objiciant, verum, confuso quodam terroris sensu, eum praeterea replent. Qui peccat, is non modo se culpae reum, sed et poena dignum invitus judicat. Hinc et scelestos quosdam homines extitisse accepimus, qui cum, ex falsis judiciis, morti damnarentur, ob certa quaedam crimina, a quibus erant vacui, ultro patefecerunt alia delicta, a se clam admissa, de quibus ne rogabantur quidem, ipsamque mortem, ut justam scelerum suorum poenam volentes subierunt. Inde autem ortum habuit opinio illa, seu potius sensus ille confusus, de vindice quadam justitia, quae scelestos perpetuo insequitur, quaeque eo magis est pertimescenda, quo magis est, ad plectendum, tarda. Ipsae illae imagines variae, sub quibus poetae illam nobis exhibuerunt, ut ut fictae, multum nihilominus faciunt, ad nos percellendos, utpote quae quemdam excitant sensum, qui, in intima hominis natura, alte inditus delitescit (35).

(*) Sanction de la loi nat. Discours VII.

(35) Adversus eam legis naturalis sanctionem, quae pertinet, ad vitam futuram, ita quidam disputant: pravae hominum actiones neque, ullam Deo molestiam pariunt, neque ejus voluntati adversantur. Deus enim, si vellet, eas nullo negotio impedire posset. Praeterea, Deus est natura quaedam infinite perfecta. At vero notio naturae infinite perfectae, infiniteque bonae pugnat, cum notione naturae vindictam amantis; neque credibile est, Deum infinite bonum immani tortoris, ac carnificis officio fungi, ac delectari. Quibus nos sic respondemus: Deus pravas hominum actiones, quas, in hac vita, non plectit, plectere debet in altera, ad instaurandum scilicet, ac restituendum justitiae ordinem, qui per eas perturbatur, ac tollitur. Ultro autem concedimus, pravas hominum actiones nullum Deo fastidium, maeroremque afferre, at id non ex earum indole ac natura, sed ex infinita divinae naturae perfectione, atque immutabilitate est repetendum. Nam hujusmodi actiones, cum per se Deo auferant rationem ultimi finis, ingentem profecto ei faciunt injuriam. Ex eo autem, quod Deus malas actiones quum possit, minime impediat, nequaquam consequitur, eas divinae voluntati, nullo modo, adversari. Nam etsi Deus sinit, homines, sua libertate abuti, id nihilo-

Quae tum, in superiore articulo, de intima naturalis legis natura, dotibusque ejus praecipuis, tum, in hoc articulo, de praemiis, poenisque, quibus Deus legem illam sanxit, disseruimus, ac demonstravimus, ea mirifice firmari possunt, luculentissimo Tullii testimonio, qui, in tertio de Republica libro, Dei legem, teste Lactantio, poene divina voce, ita depinxit: » est quidem, inquit Tullius, vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium, jubendo, vetando, a fraude deterreat, quae tamen, neque probos frustra jubet, aut vetat, nec improbos jubendo, aut vetando movet. Huic legi, nec obrogari fas est, neque derogari, ex hac, aliquid licet, nec tota abrogari potest. Nec vero, aut per senatum, aut per populum solvi, hac lege, possumus; neque est quaerendus explanator, aut interpres ejus alius; nec erit alia lex Romae alia Athenis; alia nunc, alia posthac; sed omnes gentes, et omni tempore, una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium, Deus. Ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso, luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit».

minus vehementer improbat, prohibetque. Itaque actiones pravae, quatenus, Deo permittente, fiunt, minime adversantur divinae voluntati, adversantur autem summopere, quatenus legem naturalem hominibus divinitus impositam transgrediuntur. Est autem falsum, notionem judicis vindicisque justissimi pugnare, cum notione naturae optimae ac perfectissimae. Imo vero Deus non esset undequaque perfectus, si justitiae ordinem non adamaret, eumque, per improborum crimina, pessumdatum, ac perturbatum, idoneis poenis, non resarciret. Quare, non quidem de impiorum cruciatibus, sed de justitiae ordine instaurato, ac restituto delectatur Deus. Quod autem, ex eorum calamitatibus, nullo modo, commoveatur, atque ad commiserationem flectatur, id summae ejus perfectioni est adscribendum. At mirum est, adversarios nostros, dum contendunt Deum, utpote perfectissimum, nullam capere molestiam ex hominum sceleribus, velle nihilominus ipsum ad commiserationem flecti, ex justis eorum suppliciis, nec videre, utrumque immutabili Dei naturae ac felicitati, pari modo, adversari.

SECTIO TERTIA

DE MULTIPLICI RATIONE QUA MORALIA PRINCIPIA AD ACTIONES SINGULAS ACCOMMODANTUR.

CAPUT UNICUM

DE CONSCIENTIA MORALI.

ARTICULUS I.

Conscientiae moralis
Intima natura et multiplex genus.

Quid sit conscientia moralis, quotque modis humanam respiciat actionem

Conscientia, si vim nominis spectes, est scientia quaedam consociata, ac conjuncta cum alia, idest scientia, quam quis habet, una cum alio, aut etiam cum semetipso. Nam qui sibi conscius est, de iis, quae in se experitur, is duplici ratione spectari potest, nimirum et quatenus eorum, quae in se experitur, scientiam habet *directam*, et quatenus scientiam habet *reflexam*. Hinc dicitur habere conscientiam. At vero hujusmodi conscientia, et nimium patet, et non est per se moralis. Conscientia moralis generatim dicta est, applicatio scientiae ad opus. In qua quidem moralis conscientiae notione, tria sunt diligenter animadvertenda, videlicet, quaenam sit ea scientia, quae applicatur, quanam ratione fiat hujusmodi applicatio, quo demum fine, fructuque. Scientia, cujus applicatio vocatur conscientia moralis, non est alia, quam quae primis morum principiis continetur. Constat enim inesse nobis, animo veluti insculpta, generalia quaedam morum principia, atque axiomata, cujusmodi sunt: Deus colendus, Nemo laedendus, atque alia his similia, quorum complexus *synderesis* appellatur. Itaque in applicatione ejus scientiae, quae in hisce morum principiis quodammodo includitur, conscientia moralis est posita. Haec autem applicatio tum fit, quum ex generalibus illis principiis, ad mores spectantibus, singulares deducuntur conclusiones, quae actiones cujusque proprias respiciunt. Nos enim, in efficienda morali conscientia, tacite instituimus quemdam syllogismum, in quo statuitur, ut fundamentum, eorum axiomatum aliquod, assumitur autem plerumque, ad concludendum, aliqua enunciatio, ut ajunt, *facti*. Ita qui parentibus honorem tribuit, hunc tacite instituit syllogismum: Parentes sunt honorandi; atqui hi parentes mei

sunt; iis igitur honorem tribuere debeo. Quae sane deductio tam facilis interdum est, tamque rapida, ut nulla prorsus esse videatur, nihilominus, in efficienda conscientia morali, aliquis semper existit, aut certe alias extitit ejusmodi discursus. Non alio autem fine, natura ipsa impellente, ita nos gerimus, quam ut dignoscamus, an actio, de qua agitur, praecepta sit, ac proinde peragenda, aut vetita, ac proinde praetermittenda. Jam vero actio humana, aut jam peracta est, aut in praesenti peragitur, aut est in posterum peragenda. Si actio jam est peracta, tum conscientia moralis sita est, in memoria praeteritae actionis, ac praesertim in judicio, de illius honestate, aut pravitate. Ex actione autem sive honesta, sive prava, moralis quidam consequitur animi status, qui actioni praeteritae respondet. Neque enim proprie dicitur homo habere conscientiam culpae jam admissae, ideo tantum quia meminit, se olim in culpam incidisse, sed potissime, quia judicat, se adhuc esse in culpa. Hinc est, quod illa ipsa conscientia, quae in actione jam peracta, versatur, partim respicit id, quod jam praeteriit, partim id, quod est praesens. Si autem actio in praesenti peragitur, tum conscientia sita est in eo judicio, quo quis decernit, actionem esse honestam ac praeceptam, aut pravam ac vetitam. Ita homo maxime proprie dicitur agere juxta, aut contra conscientiam, ipsaque conscientia dicitur eum remordere, ac reprehendere. Denique si actio est futura, tum conscientia respicit futurum, ac posita est, in quodam judicio, quo ratio dictat, actionem esse praescriptam, ideoque admittendam, aut prohibitam, ideoque praetermittendam. Atque, hoc quidem tertio sensu, accepta conscientia magis est dicenda *practica,* quam si accipiatur, primo, aut secundo sensu, quando nimirum id solum respicit, quod praeteriit, aut praesens est. Nam quum actio aut tota, aut ex parte est jam peracta, tum eam conscientia dirigere nequit, quum vero est adhuc peragenda, tum commode eidem modum legemque praescribere potest. Quamobrem, cum nos moralem conscientiam spectemus, ut proximam humanarum actionum normam, de illa in primis conscientia disseremus, quae humanam actionem respicit, ut mox peragendam. Ex his patet, moralem conscientiam non esse aliud, quam actum quemdam intellectûs nostri, nimirum singulare quoddam, ac practicum judicium, ex universali aliquo morum principio derivatum, quo decernimus, certam quamdam actionem praeceptam esse, aut vetitam, ac propterea peragendam esse, aut praetermittendam. Cavendum tamen est, ne

moralem conscientiam, cum ultimo illo rationis judicio practico, quo quis libere ad agendum inducitur, confundamus. Hoc enim judicium non spectat actionem, ut praeceptam, aut vetitam, sed tantummodo ut praesentibus rerum adjunctis consentaneam, aut dissentaneam. Hinc interdum ex principio ab honestate alieno derivatur, ac conscientiam aperte impugnat. Ut cum quis, ex privatae utilitatis principio, deducit, sibi nunc admittendum esse furtum, ac conscientia nequidquam reclamante, reipsa furatur.

Conscientia moralis alia est vera, alia errans, duplici ratione, vincibiliter atque invincibiliter. Conscientia invincibiliter errans dici potest recta, immo etiam vera.

Moralis conscientia, cum sit quoddam, de honestate, aut pravitate humanae actionis, judicium, ex aliquo morum principio derivatum, interdum vera est, interdum falsa, idest a veritate aberrans. Est vera, quum et verae sunt enunciationes, ex quibus deducitur, et nihil peccatur, in ea deducenda, est errans, quum aut aliqua saltem enunciationum, ex quibus deducitur, est falsa, aut aliquid peccatur, in ea deducenda. » Error autem est, inquit s. Thomas (*) approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam, super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia sine hoc, quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est, et non errans : sed quando jam falsam sententiam fert, de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare ». Quamobrem sedulo cavere debemus, ne ignorantiam cum errore confundamus(36). Nihilominus, quemadmodum ignorantia, ita et error

(*) De Malo quaest. 3. a. 7.

(36) Cum ignorantia differat ab errore, aliud est quaerere, an, circa legem, existere, in nobis, possit invincibilis ignorantia; aliud est quaerere, an existere possit invincibilis error. Quando agitur, de remotioribus legis naturalis consectariis, quae nonnisi longo, ac difficili discursu, a primis morum principiis, deduci queunt, minime dubitandum videtur, quin circa ea existere in nobis possit invincibilis ignorantia. Ad hanc revocatur inadvertentia, quae tum existit, quum nos consectarium aliquod, a principiis legis naturalis derivatum, theoretice quidem cognoscimus, atque adeo, erga illud, bene comparati sumus; nihilominus dum agimus, absque ulla nostra culpa, de illo minime cogitamus, atque ita agimus, ac si illud non extaret. Quod autem attinet ad invincibilem errorem, eo nos laborare, sine dubio, possumus, quoad aliquam rei, de qua agitur, conditionem; praeterea, quoad eam legem, quam *positivam* appellant, quamque, sine culpa, falso arbitrari possumus existere, aut non existere. De ipsa vero naturae lege, diversa ratione loquendum esse videtur. Nam, aut agitur de primis ejus principiis, aut de quibusdam enunciationibus, ad mores spectantibus, quae ex aliis generalioribus sunt deducendae. Illa insunt nobis animo, veluti insculpta, ab ipsa natura, ac propterea de iis nullus esse potest invincibilis error. Hasce autem enunciationes, vel nos ipsi deducimus, vel, cum nos iis deducendis impares simus, accipimus ab alio, qui scilicet fidem mereatur. Jam vero fieri nequit, ut nos, in iis deducendis, invincibiliter erremus. Si enim deductio non est evidens, nemo nos cogit ad assentiendum. Quod si tum as-

est duplex, nimirum alius, qui vincibilis, alius qui invincibilis appellatur. Error conscientiae, tum est vincibilis, quum ab homine, qui in eum incidit, vitari potuit, et debuit; hinc et a libera voluntate ortum habet, et vitio vertitur. Invincibilis autem censetur, quum ab homine, qui in eum incidit, vitari non potuit; siquidem nulla de illo suborta est prudens suspicio; hinc et involuntarius est, et culpa caret. Triplici autem ratione in errorem vincibilem incidere nos possumus. Primo enim errare possumus, in ipsa lege, ipsoque morali principio quod, per conscientiam, ad actionem applicatur. Secundo, in modo, quo legem, aut principium morale ad nostram accommodamus actionem. Tertio demum, in aliquo rei adjuncto, ex quo legis applicandae occasionem sumimus. Itaque triplex est error vincibilis, alius qui jus, alius qui juris applicationem, tertius qui factum, ut ajunt, respicit. Conscientiae autem error invincibilis interdum oritur ex eo, quod nos lateat remotum aliquod ipsius legis naturalis consectarium. Ex hac enim ignorantia, quae sine omni prorsus culpa esse potest, fit, ut nos, dum naturae legem, ad nostram accommodamus actionem, inde aliquod eruamus judicium, quod est per se conjunctum cum errore. Verum id omni culpa, omnique morali defectu caret, cum non a pravitate aliqua voluntatis, sed a naturali rationis humanae imbecillitate unice proveniat. Plerumque autem conscientiae error invincibilis enascitur ex eo, quod nos praetereat certum quoddam factum, aut quaedam alicujus rei conditio, quae legi applicandae occasionem praebet; quin tamen haec ignorantia sit nobis vitio vertenda. Ut cum quis, absque ulla sua culpa, putans, rem alienam ad se pertinere, secum ita statuit: licitum est cuique uti re sua ad finem honestum; atqui haec res ad me pertinet; igitur ea pro lubitu, possum uti ad finem scilicet honestum. Hujusmodi error nequaquam impedit, quominus conscientia, quae in eum incidit, merito dicatur recta. Etenim conscientia, quae versatur in iis, quae ad finem aliquem obtinendum, adhibentur, tum recta merito dicitur, quum et haec nullam in se habent moralem pravitatem, et appetitus finis est rectus. Jam vero usus rerum externarum nullam in se habet mora-

sentimus, error, in quem forte incidimus, nobis adscribitur. Si autem deductio, a nobis, facta est evidens, nullo modo fallimur. Superest igitur, ut tum nos possimus invincibiliter errare, quum moralis enunciatio, ex alia generaliori derivata, ab alio est nobis accipienda. Quod mirum videri non debet; siquidem ipsa lex naturalis tum, quoad nos, legis cujusdam *positivae* indolem, ac naturam quodammodo induit.

lem pravitatem, appetitus autem finis honesti , nimirum ejus finis , qui cum ratione , ac naturali lege conveniat , est plane rectus, ac moraliter bonus. Igitur conscientia ejus hominis, qui statuit uti, ad finem honestum, re aliena , quam absque ulla imprudentia, judicat esse suam, merito dicenda est recta, licet cum errore quodam conjungatur. Et sane , ut sapienter monet Gerdilius, in homine, qui ita se gerat, duo notari debent, atque inter se diligenter secerni judicia, alterum de rei conditione, quae non est per se moralis, quo, absque ulla imprudentia, decernit, rem illam esse suam; alterum de honestate actionis, quo decernit, licitum sibi esse eadem illa re uti, ad honestum finem. Primum illud judicium est quidem falsum, at neque est imprudens, neque in eo sita est conscientia; alterum, etsi ex parte nititur judicio falso, nihilominus primis morum principiis est consentaneum , ac propterea rectum merito est censendum. Jam vero moralis conscientia , in hoc secundo judicio, reipsa est posita. Adde hoc ipsum judicium, ubi refertur ad actionis mox peragendae honestatem , quae est proximum ejus objectum, proprie loquendo esse verum. Nam vere licitum, atque honestum est homini , ad honestum finem, uti re, quam prudenter arbitratur esse suam. Itaque conscientia, quae invincibili laborat errore, eatenus dumtaxat dici potest falsa, quatenus a judicio quodam falso, ratione aliqua pendet, in se autem spectata, non modo est recta, sed et plane vera.

Conscientia certa, ad veram aut errantem revocatur; dubia, nulla est; opinans , aut ad veram errantemve reducitur , aut non est conscientia proprie dicta.

Conscientiae verae, aut erranti, addi passim solet conscientia certa, aut dubia, aut etiam opinans. At vero conscientia illa, quae dicitur certa , facile revocatur ad eam, quae dicitur vera, aut errans. Duplex enim est judiciorum certitudo, alia, quae *objectiva,* alia, quae *subjectiva* nuncupatur. *Objectiva* judicii certitudo in eo sita est, quod judicium consentaneum sit rei , in qua versatur. Tum vero judicium non modo est certum, sed et omnino verum, ac propterea ejus certitudo, a veritate, reipsa non differt. Certitudo *subjectiva* in eo posita est, quod animus, absque ulla prorsus erroris formidine, judicet, rem ita se habere. Hoc autem judicium, aut imprudenter fertur, aut prudenter: si fertur imprudenter, ut cum quis judicat, licitum sibi esse uti re aliena, quam temere arbitratur esse suam, tum judicium de honestate actionis merito dici debet conscientia errans; si vero fertur prudenter, ut cum quis judicat licitum sibi esse uti re aliena, quam prudenter, putat esse suam, tum judicium, etsi vocari solet conscientia invincibi-

liter errans, tamen collatum cum actionis honestate, quae est proximum ejus objectum, est omnino verum, ac propterea ad conscientiam veram est revocandum. Quod autem attinet ad conscientiam dubiam, ea si loqui proprie velimus, nulla profecto est. Etenim conscientia est judicium, de honestate, aut pravitate actionis mox peragendae. Jam vero quum dubitamus, an actio mox peragenda honesta sit, vel prava, sive dubitemus ex eo, quod nulla utrinque suppetit idonea judicandi ratio, sive dubitemus ex eo, quod rationes, quae utrique favent parti, aequales sunt, vel esse videntur, tum animus noster inter opposita veluti suspensus haeret, nullumque fert judicium, ac propterea nullam tum efficit conscientiam. Igitur conscientia dubia, si proprie loqui volumus, nulla est. Si autem improprie loquamur, ea non est aliud, quam quidam status animi nostri, inter opposita, haesitantis, ac neutri parti assentientis. Ea vero conscientia, quae dicitur opinans, aut revocatur ad conscientiam veram, vel errantem, aut non est conscientia proprie dicta. Nam, opinionis nomine, aut significamus animi judicium, quod quidem conjungitur, cum formidine erroris, sed nihilominus alterutri parti assentit, ut verae; aut significamus quemdam animi statum propendentis quidem in unam partem magis quam in aliam, at neutri assentientis. Quum opinio accipitur primo sensu, ubi illa erroris formido solido careat fundamento, judicium est prudens, ac si versatur in honestate aut pravitate actionis, est insuper verum, atque ad conscientiam veram revocatur; ubi autem illa erroris formido solido nitatur fundamento judicium est imprudens, ac si versatur in honestate, aut pravitate actionis, est insuper falsum, atque ad conscientiam errantem revocatur. Quum vero opinio accipitur altero sensu, ea non est posita in quodam judicio, sed solummodo in quadam animi propensione ad judicandum. Quamobrem conscientia opinans, tum non est conscientia proprie dicta. Quod vero quidam dicunt, actionem ab animo tum judicari probabiliter honestam, id non est satis ad efficiendam conscientiam. Nam qui judicat actionem esse probabiliter honestam, is tantum judicat esse probabile, ut actio sit honesta. At vero qui tantum judicat, esse probabile, ut actio sit honesta, is nondum revera judicat, eam esse honestam, ac propterea nondum efficit conscientiam.

ARTICULUS II.

Quae quantaque insit nobis obligatio Ad sequendam moralem conscientiam.

Ex ipsa naturae lege, nos obligamur, ad sequendam conscientiam veram.

Cum intimam moralis conscientiae naturam, genusque ejus multiplex, pro muneris nostri ratione, satis jam explicaverimus, superest, ut demonstremus, quanam ratione, erga eandem conscientiam, in variis rerum adjunctis, debeamus nos gerere. Et primo, quod attinet ad conscientiam veram, nemo sanus dubitare potest, quin homines, ad eam sequendam, obligentur (37). Nemo enim eidem adversari ulla ratio-

(37) Morales philosophi, qui agunt de conscientia, ita passim loquuntur, ut ipsi conscientiae veram obligandi vim tribuere videantur : Nam, conscientia, inquiunt, nos vere obligat, ut nihil adversus eam agamus, imo vero etiam, ut agamus id, quod ipsa praecipit. Ex iis autem, quidam ideo tenent hanc loquendi rationem, quia, cum putent moralem obligationem, a ratione cujusque propria, oriri, ipsi quoque conscientiae, quae rationis actio est, veram obligandi vim tribuunt; alii vero ita loquuntur, ut consuetudini se se accommodent, ac brevitati insuper consulant. At vero nobis rei veritati magis consentaneum videtur ita loqui, ut affirmemus, homines ex ipsa naturae lege obligari interdum ad agendum id, quod conscientia agendum esse judicat, interdum solummodo ad abstinendum ab eo, quod est conscientiae oppositum. Adhibita hujusmodi ratione loquendi, nullam amplius praeseferunt absurdi speciem quaestiones quaedam, quae de conscientia, praesertim errante, fieri solent, cujusmodi est haec: an conscientia errans nos obliget, ad agendum, juxta ejus praescriptum. Videtur enim absurdum, moralem obligationem oriri, ex judicio falso. Quamobrem nos, nisi opinio nos fallit, rectius quaerimus, an ex ipsa naturae lege, obligemur, ad agendum quod, per errorem, judicamus esse honestum, atque adeo praeceptum. Cui quidem quaestioni, quae duplex est, satisfacimus ajentes, jure ipso naturali juberi quidem nos, ad agendum id, quod ex errore involuntario putamus, esse praeceptum, non autem, ad agendum id, quod putamus, esse praeceptum, ex errore voluntario, etsi ab hoc ipso postremo judicio dissentire, agendo, vetemur. Si enim dissentiremus, vellemus id, quod pravum ac vetitum existimamus; quod sine ingenti culpa fieri nequit. S. Thomas quaestiones, quae ad errantem pertinent conscientiam, absque ulla absurdi specie, pariter proponit. Quaerit enim (1. 2. q. 19. aa. 5. 6.) utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala; ac praeterea utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. Primae autem quaestioni ita satisfacit» simpliciter, inquit, omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala» . Alteram quaestionem sic resolvit» si ratio vel conscientia erret, errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiae non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiae sic erranti, sit mala; si autem sit error, qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiae, absque omni negligentia, tunc talis error rationis, vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala » àtque hîc est advertendum a s. Thoma id tantum affirmari, scilicet, voluntatem, quae

ie potest, quin incidat in culpam; siquidem conscientia ve-
ra est ea, quae decernit, id esse praeceptum aut vetitum, quod
revera praeceptum est, aut vetitum. Quamobrem quicumque
conscientiae verae adversatur, sive nolit agere, quod ipsa pro-
ponit, sive velit agere contrarium, is aut praetermittit id, quod
est praescriptum, aut admittit id, quod est prohibitum. Jam
vero neutrum fieri potest, absque ingenti culpa. Cum igitur
quicumque conscientiae verae adversatur, ingentis se culpae
reum faciat, agnoscenda profecto est moralis obligatio, qua
nos omnes, ad eam perpetuo sequendam, adstringimur.

Nefas est conscientiam, vel errantem, aspernari.

Tanta est conscientiae auctoritas, ut nefas sit eam, vel errantem, contemnere. Nam profecto nefas est, velle id, quod est per se pravum, Deique praeceptum negligere. Jam vero, qui conscientiam, vel errantem, aspernatur, is vult id quod est per se pravum, Deique praeceptum negligit. Etenim voluntas, cum ratione regatur, non aliter rem, in qua versatur, attingit, quam ut ea proponitur per rationis judicium. Quamobrem etsi id, in quod nostra fertur voluntas, nec pravum sit, nec vetitum, si tamen tale a ratione judicatur, nos merito censemur velle id, quod est pravum, vetitumque. At vero illa ipsa conscientia, quae vocatur errans, non est aliud, quam quoddam judicium rationis decernentis, certam quamdam actionem, aut certam quamdam actionis praetermissionem esse pravam, vetitamque. Igitur quicumque conscientiae erranti adversatur, is voluntate fertur in id, quod est pravum, Deique, aut etiam hominis legitime imperantis, praeceptum transgreditur. Ex his patet, nemini unquam licitum esse posse, adversus conscientiam, vel errantem, quidquam agere.

A conscientia, quae voluntario ducitur errore, dissentire vetamur.

Quum conscientia errans sit duplex, scilicet alia, cujus error vinci potest, alia cujus error vinci nequit, nos aliter obligamur erga illam, aliter vero erga istam. Erga eam conscientiam, quae vincibili laborat errore, nos obligamur *negative*, nimirum ita, ut debeamus abstinere ab eo, quod est vel contrarium; erga eam vero, quae invincibili laborat errore,

tum ratione, sine ulla culpa, errante consentiat, non esse malam, non
minem asseri eam esse bonam. Fieri enim potest, ut id, quod a ratione,
absque ulla culpa, errante, proponitur, suapte natura, sit pravum; tum
vero id, si fiat, non quidem vitio verti, sed neque pro honesto haberi
poterit. Nam, teste eodem s. doctore (a. 6. ad 1.) » Bonum causatur ex in-
tegra causa, malum autem ex singularibus defectibus, et ideo ad hoc, quod
aliquid dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum
suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur, ut malum; sed ad
hoc, quod sit bonum, requiritur, quod utroque modo sit bonum » .

nos obligamur *positive*, nimirum ita ut omnino debeamus agere id, quod ipsa agendum esse decernit. Vere nos obligari erga conscientiam vincibiliter errantem ex eo patet, quod nemo potest eidem agendo adversari, quin incidat in culpam. Fieri autem nequit, ut obligemur ad agendum id, quod ipsa praescribit. Nemo enim obligatur ad agendum id, quod tum absolute spectatum, tum respectu ipsius agentis pravum est, ac vetitum. Jam vero id, quod a conscientia vincibiliter errante praescribitur, pravum est, ac vetitum, tum si spectetur absolute, tum si spectetur, respectu ipsius agentis. Ut si hujusmodi conscientia praescribat esse furandum ad exercendam in pauperes liberalitatem, in culpam incidit non modo qui, existente illa conscientia, abstinet a furto, siquidem abstinet ab eo, quod existimat esse praeceptum, sed etiam qui furatur, quocumque tandem fine furetur, siquidem tum furtum, utpote ortum ex errore voluntario, est et ipsum voluntarium, ac propterea vitio vertitur. Itaque, cum conscientiam vincibiliter errantem sequi, absque culpa, nequeamus, absurdum est nos ad eam sequendam obligari; ergo superest, ut solummodo vetemur, ne ab eadem, voluntate, aut opere, unquam dissentiamus. Neque vero quis putet, unum idemque esse, obligari, ad vitandum dissensum, a conscientia scilicet vincibiliter errante, atque obligari, ad praebendum eidem consensum. Possumus enim vitare dissensum, quin praebeamus consensum. Nam, quum agitur de hujusmodi conscientia, haec duo nimirum dissentire et consentire, admittunt medium in eo positum, quod eam deponamus, atque abjiciamus. Et sane conscientia, quae vincibili laborat errore, a libera nostra voluntate originem habet. Est igitur in nostra potestate eandem deponere, atque abjicere. Atque id quidem illud est, quod in eo rerum discrimine ex ipsa naturae lege praestare debemus. Si autem hoc praestamus erranti conscientiae neque dissentimus, neque consentimus. Dissentire enim, aut consentire non possumus, nisi e quod adest, quodque, ad aliquid admittendum, aut praetermittendum, nos incitat. Ex his patet, eum cujus conscientia vincibili ducitur errore, ad peccandum minime adigi. Nam is etsi revera peccat, sive agat, adversus conscientiam, sive agat juxta illam, attamen ad neutrum adigitur. Potest enim ac debet utrumque vitare, errantem scilicet illam conscientiam, a libera ejus voluntate profectam, deponendo, atque abjicendo.

Quod autem attinet ad errantem illam conscientiam, cujus error vinci nequit, nos non tantum vetamur eidem dissentire, sed et jubemur consentire. Nam quum in hujusmodi conscientiam incidimus, non aliter possumus abstinere a dissentiendo, quam consentiendo. Haec enim duo, in eo rerum discrimine, non admittunt medium. Et sane, si quod medium, inter ea, tum intercederet, id positum esset, in abjicienda ipsa conscientia. At vero, qui conscientiam habet, insuperabili laborantem errore, is eam abjicere, nec debet, nec potest; non debet, quia nimirum eam prudenter effecit, non potest, quia nimirum error, quo illa ducitur, superari nequit. Quum igitur, occurrente conscientia insuperabiliter errante, impleri nequeat officium vitandi dissensûs, quin detur consensus, omnino necesse est, ut si vetamur dissentire, jubeamur, hoc ipso, consentire. Neque tamen hinc sequitur, nos obligari, ad peccandum. Primo enim, quod per eam conscientiam praescribitur, plerumque non modo non est pravum, sed plane honestum. Ut si quis apud se statuat, obsequendum sibi esse homini, quem, errore non superabili, existimat esse regem suum, profecto hujusmodi obsequium, praesertim respectu ejus, qui illud praebet, non modo non est vitiosum, sed honestissimum; in eo siquidem duo sunt judicia, aliud, quo statuit, certum quemdam hominem esse regem suum; atque hoc est falsum, sed ad morum regulas minime pertinet; parum enim facit, ad intimam moralis honestatis naturam, quod regnum habeat hic, vel ille. Aliud autem judicium est, quo statuit, homini, quem prudenter arbitratur esse suum regem, exhibendum sibi esse obsequium; atque hoc quidem judicium est verum, et ad morum regulas maxime pertinet. Jam vero qui tum alteri obsequitur, is proprie agit, juxta postremum hoc judicium, ac propterea ejus actio morum regulis est consentanea, ac plane honesta. Praeterea, quidquid sit illud, quod, per conscientiam insuperabiliter errantem, praescribitur, id si fiat, cum ab errore involuntario proficiscatur, est et ipsum involuntarium ac proinde ad culpam jure adscribi nequit.

Cum conscientia, quae involuntario ducitur errore consentire jubemur.

Reliquum est, ut videamus, quanam ratione, gerere se debeat homo, quum est in eo statu, in quo dicitur habere conscientiam dubiam, atque etiam in eo, in quo dicitur habere conscientiam opinantem, illam scilicet, quae ad conscientiam veram errantemve revocari nequit. Homo tum in dubio, tum in opinione, neutram partem habet pro vera, quamquam in opinione propendeat magis ad habendam pro

Tum in dubio, tum in opinione, aut abstinendum ab actione, aut comparanda certa, ac firma, de honestate ac-

tionis peragendae persuasio.

vera unam partem, quam alteram. Hinc ad agnoscendam agendi rationem, quam, in utraque hac rerum conditione, tenere debemus, oportet animum intendere, ad eam morum regulam, quam saniores philosophi omnes, unanimi consensu, tradunt, videlicet: Nefas esse agere, absque certa persuasione de honestate actionis. Itaque, ad vitandam culpam, necesse est, ut antequam ad agendum accedamus, certo judicemus, actionem, quam aggredimur, in praesentibus adjunctis, licitam nobis esse, ac prorsus honestam. Quam quidem regulam sana ratio maxime probat commendatque. Etenim quicumque agere statuit adhuc incertus, an actio, quam suscipit peragendam, honesta sit, vel prava, is aeque se habet, ad virtutem vitiumque. Illi enim unum idemque est, honeste, vel prave agere. At vero nefas est, aeque se habere ad virtutem, vitiumque. Igitur nefas quoque est, agere, absque certa, firmaque persuasione, de honestate actionis peragendae. Praeterea nemini licitum est, se se ultro conjicere in periculum peccandi. Jam vero, qui nondum certus, de honestate actionis, ad agendum se confert, is in apertum peccandi periculum, se se ultro conjicit, ac propterea reipsa peccat. Ex his facile colligimus, quanam ratione, tum in dubio, tum in opinione nos gerere debeamus, scilicet, in utraque hac rerum conditione, si culpam devitare volumus, aut abstinere ab agendo, aut certam, firmamque de honestate actionis peragendae persuasionem, per generaliorem aliquam morum regulam, nobis comparare debemus.

PHILOSOPHIAE MORALIS

PARS SECUNDA

QUAE HOMINIS OFFICIA
EX MORUM REGULIS AD HUMANAS ACTIONES APPLICATIS,
DEDUCTA RECENSET;
MORALESQUE HABITUS
EX CONSTANTI OFFICIORUM CUSTODIA, ACQUISITOS DESCRIBIT.

SECTIO PRIMA

DE MULTIPLICI HUMANORUM OFFICIORUM GENERE.

CAPUT I.

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA DEUM.

ARTICULUS I.

Absoluta hominis erga Deum officia.

Quid sit officium, quotuplex, an respiciat bruta animantia, resque alias, quae sensu carent.

Officium, duplici ratione, spectari potest, nimirum, ut quasi sejunctum ab actione humana, atque ut conjunctum cum illa; spectatum ut sejunctum non est aliud, quam moralis obligatio, qua tenemur hoc, vel illud facere, aut omittere; spectatum ut conjunctum est ipsa actio humana, quatenus naturae lege praescribitur, aut vetatur. Naturae autem ex tota revocatur, ad generale praeceptum servandi ejus ordinis, qui ex moralibus hominis relationibus enascitur. Quamobrem officium posteriori sensu acceptum, est ipsa actio humana, juxta morales hominis relationes exacta. Triplex autem est moralium relationum ad hominem spectantium genus. Nam aliae Deum respiciunt; aliae in uno eodemque homine, diversa ratione spectato, atque in ipsis unius ejusdemque hominis partibus, ac viribus naturalibus existunt; aliae demum inter hominem et hominem intercedunt. Praeter has, nullae sunt aliae hominis relationes, quae morales merito vocari queant. Morales enim relationes eae sunt, quae naturarum intelligentium ac liberarum sunt propriae. Nam cum quaevis relatio duos postulet terminos sibi accommodatos, moralis relatio esse nequit, nisi inter ea, quae ad moralitatem suscipiendam sunt apta; atqui una dumtaxat natura intelligens, ac libera, ad moralitatem suscipiendam, est

apta. Igitur moralis relatio inter eas tantum naturas, quae intelligentia ac libertate pollent intercedere potest. Jam vero nos, rationis ope, duas tantummodo agnoscimus naturas, quae intelligendi, ac libere volendi viribus, sunt instructae, divinam scilicet, et humanam; illam spectant morales relationes, quae ad primum pertinent genus, hanc autem respiciunt illae, quae ad alia duo genera revocantur. Itaque tria tantum sunt moralium relationum ad hominem spectantium genera. At vero ex hujusmodi relationibus oriuntur officia. Igitur tria pariter tantum sunt genera humanorum officiorum, quorum alia ad Deum, alia ad propriam cujusque personam, alia denique ad ceteros homines referuntur. Ex his patet nullum esse posse hominis officium ad animantia bruta, atque ad alias res sensu carentes, quemadmodum nulla potest esse relatio vere moralis. Quamobrem, si qua videntur esse hujusmodi officia, ea vel nulla sunt, vel ad priora facile reducuntur. Igitur ubi explicemus praecipua hominis ad Deum, ad se, ad alios officia, omne humanorum officiorum genus, sine dubio, complectimur. Atque id quidem est, quod nobis proponimus. Initium autem ducimus ex iis, quae Deum spectant; haec quippe reliquis fundamentum suppeditant, ac robur addunt.

Humanorum officiorum erga Deum duplex genus. Duplex hominis ad Deum relatio, altera,

Hominis ad Deum officia quaedam dicuntur *absoluta*, quaedam *hypothetica*. Illa ab adjunctis, in quibus homo reperitur, minime pendent, ac propterea semper vigent; haec conditionem aliquam, quam sive Deus, sive ipsemet homo libere statuit, consequuntur, ac propterea, tum solummodo sunt implenda, quum illa existit conditio (38). Ex utrisque,

(38) Omnia hominis officia, utpote quae liberis quibusdam actionibus continentur, reipsa sunt practica. Nihilominus inter ea, quae Deum respiciunt, quaedam sunt, quae, cum consistant in cognitione, vocantur *theoretica*. Hujusmodi officia omnia eo tendunt, ut recte de Deo sentiamus. Quum vero fieri nequeat, ut de Deo recte sentiamus, nisi Deum probe cognoscamus, quaeritur, an lege naturae teneamur, ad idoneam Dei notitiam nobis comparandam. Hobbesius (de Cive c. 14.) aperte affirmat se legem aliquam juxta quam injustitiae damnare posset Atheos, et diligentissime quaesivisse, et vehementer cupivisse; sed invenisse nullam. Nos autem adversus Hobbesium, ceterosque, qui cum eo consentiunt, omnino contendimus, existere officium naturale, quo ad parandam nobis idoneam Dei notitiam revera obstringimur. Id ut planius evincatur, duo sunt notanda, primum, neminem esse qui, nisi humanam naturam penitus exuerit, Deum identidem non apprehendat, saltem confuse, ut summum rerum omnium dominum, summumque, hominum praesertim, rectorem. Alterum, geminam esse posse in homine Dei notitiam, aliam scilicet vulgarem et omnibus obviam, aliam accuratiorem atque ampliorem. Illa subsidiis, quae nulli desunt, cujusmodi sunt, parentum educatio, expeditus rationis discursus, mundani ordinis contemplatio, eorum, qua

praesertim vero ex primis, constat cultus, quem ob morales relationes, quas habemus cum Deo, internis externisque actionibus eidem exhibere debemus. Ex hujusmodi relationibus duae sunt praecipuae, quae ceteras complectuntur. Prima Deum respicit, ut primum rerum omnium principium, altera eum respicit, ut ultimum finem; quae quidem postrema relatio, peculiari quadam ratione, ad hominem pertinet. Deum esse primum rerum omnium, quae ab eo differunt, principium, satis patet ex eo, quod res istae omnes incepe-rint esse. Etenim fieri nequit, ut quidquam incipiat, absque idonea causa, quae faciat illud esse. Nam cum existere sit agere, si quid enim incipit esse, id e *potentia* in *actum* exire dicitur, ipsum existendi initium non est aliud, quam quaedam actio. Jam vero actio ex iis est qualitatibus, quae cum per se stare nequeant, aliquo egent subjecto, cui insint, ac propterea eodem, sin minus tempore, at certe natura posteriores sunt. Quare necessarium est, ut ipsa haec actio, in qua existendi initium est positum, posterior sit ea re, quae incipit esse. At vero necessarium quoque est, ut eadem actio prior sit ea pariter re, quae incipit esse; siquidem initium rei est per se prius, ipsa re. Igitur in hypothesi, quod quidquam incipiat esse, absque idonea causa, necesse est, ut una eademque actio, respectu rei, ad quam pertinet, posterior simul sit, ac prior. Id autem est absurdum, et pugnam involvit. Ergo fieri nequit, ut quidquam incipiat esse, absque idonea causa. Quare agnoscenda necessario est causa quaedam summe potens, ac sapiens, quae, cum ipsa semper fuerit, libere fecit, ut ea, quae non erant, inciperent esse. Hanc

ut ad primum principium, altera, ut ad ultimum finem. In evincenda prima, principium causalitatis, per substantiae principium, reducitur ad principium contradictionis. Cultus internus.

in humana societate eveniunt, consideratio, facile obtineri potest; haec, absque peculiari ingenii acumine, multoque studio, obtineri nequit. Itaque, etsi ad assequendam ampliorem hanc Dei cognitionem, naturae lege, non obstringimur nihilominus obstringimur, ad assequendam eam, quae est omnibus obvia. Et sane, qui naturales suas relationes, officiaque inde manantia, vel confuse, cognoscit, is ad parandam cognitionem eorum, quae, ad implenda officia illa, sunt necessaria, naturae lege obligatur. Atqui homines, confuse saltem ac generatim agnoscunt naturales suas ad Deum relationes, officiaque inde manantia, quae profecto, absque idonea Dei notitia impleri nequeunt. Igitur, ad hanc parandam, naturae lege obligantur. Neque vero putandum est, hujusmodi notitiam, utpote positam, in actionibus ad intellectum spectantibus, legi naturali, nequaquam subesse; siquidem et actiones ad intellectum spectantes, quatenus a libera voluntate originem habent, legi naturali subjiciuntur. Ex his patet, quid denique sentiendum sit, de iis hominibus, qui rerum ad Deum, Deique cultum spectantium incuriosi prorsus sunt. Hi nimirum, et hebetes plane existimandi, utpote qui nullo naturae omnium praestantissimae cognoscendae studio trahuntur, et maxime pravi, utpote qui officiorum omnium primum, ac maximum implere negligunt.

nos causam Deum appellamus. Igitur quaecumque existendi initium habuerunt, atque ipsi proinde homines, a Deo, tanquam a prima eorum causa, merito pendere dicuntur. Neque vero a Deo pendemus tantum, ut a primo principio, sed etiam, ut ab ultimo fine. Deus enim utpote summe sapiens, in rebus condendis, finem se dignum, sibi proposuit. At vero praeter ipsum Deum, ipsamque ejus gloriam, nullus esse alius potest finis, qui divinam deceat naturam. Igitur Deus res omnes abs se libere conditas ad semetipsum, suamque amplitudinem necessario retulit, ac destinavit. Prae ceteris autem rebus, ad extollendam divinam amplitudinem aptissima est natura intelligens, cujusmodi est humana; ea siquidem divino numini, internum externumque cultum libere exhibere valet. Non est ergo dubitandum, quin communis ille rerum omnium finis, qui in extollenda divina amplitudine est positus, peculiari quadam ratione homini sit praestitutus. Itaque duae sunt morales hominis ad Deum relationes praecipuae, altera quae Deum spectat, ut primum principium, altera quae Deum spectat, ut ultimum finem. Hinc autem primo efflorescunt officia, in quibus cultus internus potissime est situs. Et re quidem vera, hominis ad Deum relatio, ut ad primum principium, postulat, ut homo agnoscat, se totum a Deo pendere. Atque hìc quidem notandum est hominis, rerumque aliarum ratione carentium discrimen in eo positum, quod etsi omnia aeque pendent a Deo, attamen unus homo utpote intelligens, id agnoscere potest, utpote liber, id ipsum ultro fateri, atque testari agendo debet. In hisce autem actionibus, quibus Dei, conditoris nostri, summum dominium, summamque praestantiam libere testamur, posita est adoratio, quae actionum, ad divinum cultum, spectantium prima est, ac potissima. Qui, praeter Deum, aliud adorat, is hoc ipso falsum affirmat, atque incidit in idololatriam, qui autem Deum adorare recusat, is hoc ipso verum negat, atque incidit in impietatem. Quamquam vero alterum alteri opponatur, nihilominus utrumque, morali ordini, quam maxime adversatur, ac propterea utrumque, scelus est gravissimum. Relatio autem hominis ad Deum, ut ad ultimum finem, postulat ut homo se suaque omnia, aliqua saltem ratione, ad Deum referat. Quare si forte aliquid, quod ad nos pertinet, quantumvis id exiguum sit, ac leve, aut non referimus ad Deum, aut referimus ad rem creatam, adversus naturalem illam relationem aperte facimus. Hujusmodi actio, qua nos nostraque omnia divino numini offerimus, est quasi

quoddam tributum ultro ei solutum, perpetuumque sacrificium, quo cultus internus completur, atque omnino perficitur.

Cultus externus est homini conveniens, naturalis, necessarius, ideoque debitus, et naturae lege praescriptus.

Quod autem attinet ad cultum externum, is non est aliud, quam quaedam significatio ejus religionis, quae in animo sedem habet. Hac ratione acceptus cultus externus, sine dubio, est homini valde conveniens, naturalis, necessarius. Primo enim cum homo non tantum, quoad animum sed et quoad corpus a Deo pendeat, profecto aequum est, ut id actionibus, tum internis, tum etiam externis profiteatur. Inest namque non modo verbis, sed ipsis etiam corporis motibus ejusmodi aptitudo, ut accedente praesertim hominum institutione, per eosdem, praesens animi habitus significari, ac demonstrari possit. Quamobrem numquam supremum Dei in nos dominium pro viribus, ut par est, testabimur, nisi utroque actionum genere, ad id praestandum, utamur. Igitur externus cultus est homini valde conveniens. Praeterea, quamquam homo, spectatis naturis, quibus constat, sit reipsa multiplex, quemadmodum eum Tullius appellavit, tamen spectata persona, cui tribuuntur actiones, unus est, ac simplex. Quamobrem, quidquid moliatur, quidquid agat, in eo moliendo, atque agendo, neque solum animum, neque solum corpus, sed utrumque adhibere consuevit. Quod quidem videre est, praesertim in iis actionibus, quas exerit ipsa voluntas. Hujusmodi enim actiones magnam habent similitudinem, atque affinitatem cum affectibus, quorum est proprium, ut ad utramque hominis partem, pertineant. Quocirca ut hi, ita etiam illae ultro se se manifestant. Jam vero cultus, qui Deo debetur, actionibus ad voluntatem spectantibus potissime continetur. Hinc nimirum est, quod, ubi sit paullo intensior, ad appetitum ipsum sentientem, ex quo prodeunt affectus, facile diffunditur, ac dein tum verbis, tum aliis externis indiciis, corpore ipso significatur. Tantum abest, ut in intimis animi recessibus, ac penetralibus concludi debeat. Et sane quum divinum numen ex animo adoramus, nonne, ipsa natura impellente, caput inclinamus, ac genua submittimus? eademque ratione, quum ab eodem aliquid enixe petimus, nonne oculos ad coelum sponte attollimus, ac brachia protendimus? Ita in quavis alia actione, ad internum cultum spectante, tum lingua, tum aliis corporis nostri partibus quosdam motus naturaliter efficimus, qui ad cultum externum manifeste spectant. Igitur externus cultus hominis naturae est consentaneus. Denique

ipsa adjuncta, in quibus homo reperitur, aperte evincunt, religionem, quae ad animum unice spectet, nullo pacto eidem convenire. Nos enim, ut nobis comparemus ea, quibus ad vitam hanc animalem sustentandam, ac commode traducendam indigemus, in rebus sensilibus perpetuo versari, iisque subjici cogimur. Hinc autem animo nostro innascuntur, atque inolescunt certi quidam habitus, qui nos, ad bona corporea, vel invitos numquam non inclinant. Quare ita sumus ad contemplandum inepti, ut absque sensuum ministerio, rerumque sensilium subsidio interna ipsa religionis officia implere nequeamus. His accedit, vulgares ac rudiores homines, ex quibus hominum genus, magna ex parte, constat, conditione, officio, indole esse rebus sensilibus penitus addictos, ac quasi devotos. Atqui religio ad rudiores aeque, ac ad sapientiores spectat. Ex his patet, religionem positam in divina quadam philosophia, quae in animo tota concludatur, nequaquam esse accommodatam conditioni, quam homo in hac vita divinitus est sortitus. Igitur cultus externus est homini omnino necessarius, ac propterea naturae lege praescriptus.

Ipsa quoque hominum societas colere Deum debet. Cultus Deo tribuendus ab humana societate, in externis praesertim actionibus est positus. Quam sit rationi consentaneus ille honorandi Dei modus, qui sacrificiis, atque oblationibus continetur.

Summus rerum opifex non modo privatim ab unoquoque homine, sed et publice ab integra hominum societate est honorandus. Primum est jam a nobis demonstratum, alterum iisdem propemodum argumentis demonstrari potest. Etenim Deus, uti respectu uniuscujusque hominis, ita etiam respectu totius humanae societatis, principium simul est, ac finis. Primus enim humanae societatis auctor non est alius, quam Deus, utpote qui omnibus hominibus naturalem illam indidit propensionem, a qua societas humana potissime est repetenda. Cumque supremus artifex nihil unquam efficiat, quod ad se ipsum non referat, dubitandum non est, quin hominum societas ab eodem constituta, ad divinam sapientiam, ac bonitatem patefaciendam, sit destinata. Cum igitur humana societas, non minus quam unusquisque homo, ad Deum referatur, ut ad suum principium, suumque finem, perspicuum est, Deum ab hominibus non tantum privato, sed communi quoque cultu esse honorandum. Praeterea cultus, quem Deo debemus, magna ex parte positus est, in quodam grati animi sensu, ob accepta ab eodem beneficia. Jam vero inter beneficia, quibus divina benignitas homines perpetuo cumulat, quaedam sunt privata, et propria uniuscujusque, quaedam autem communia et ad plurimos diffusa. Hinc quemadmodum est omnino conveniens, ut pro illis

seorsum ab unoquoque agantur Deo grates, ita et pro hisce simul ab omnibus sunt agendae. Neque vero satis est, ut cultus, quem Deo tribuere debet humana societas, sit mere internus. Non enim agitur de mentium, sed de hominum communitate. Quamobrem uti aequum est, a singulis quibusque hominibus internis externisque actionibus Deum coli, sic pariter aequum est ab humana societate in honorando divino numine utrumque cultum adhiberi. Deinde cultus, qui Deo tribuitur, non est vere communis, nisi contineatur iis actionibus, quibus homines invicem consociantur. Atqui homines invicem consociantur actionibus praesertim externis. Igitur cultus ab humana societate Deo tribuendus, internus simul, atque externus sit oportet. Tandem divinus cultus, ab humana societate, adhibendus ita debet homines cum Deo conjungere, ut simul eosdem invicem conjungat. Hac enim ratione religio divina humanae societatis fundamentum efficitur. At vero fieri nequit, ut cultus hominibus invicem copulandis inserviat, nisi sit externus. Nam hominum societas, atque amicitia tum potissime nectitur, ac firmatur, quum iidem, ad divinum numen adorandum rogandumque, in unum conveniunt. Igitur cultus, quo Deus ab humana societate est honorandus, externis praesertim actionibus constare debet. Quia vero praecipuus modus, quo Deus externe, ac publice coli consuevit, in sacrificiis atque oblationibus est positus, praestat innuere, quam sit ille rationi consentaneus atque honestus. Sane honestum est, ut subditus principi tributum solvat, ad agnoscendum, ac testandum supremum ejus dominium. Igitur honeste omnino potuerunt homines eam invehere consuetudinem, ut aliquam bonorum suorum partem offerrent Deo, quasi tributum ei debitum persolventes. Hujusmodi autem oblationes cedere nequeunt, in utilitatem ipsius Dei, qui nostris haud indiget bonis. Quare ab hominibus prudentissime est constitutum, ut illae interdum unice in Dei cultum, atque honorem cederent, per aliquam scilicet ipsius rei, quae offertur, immutationem, aut etiam consumptionem, quod contingere solet in sacrificiis.

Hic tamen est notandum, ex una lege naturae, externam colendi Dei rationem, neque quoad varia externarum actionum genera, neque quoad tempus, ac cetera adjuncta, esse omnino definitam; siquidem existit solummodo praeceptum quoddam affirmans, ac generale de prudenti divini cultûs, interni simul, et externi usu; nimirum praescribitur, ut cultus divinus prudenter, ac decenter ab hominibus saepius ad-

Externus Dei cultus est quidem naturae lege praescriptus, non tamen est, quoad adjuncta singula, ab ea-

dem definitus.

hibeatur. Nam licet sit homini maxime naturale, mentis suae affectiones patefacere, per signa sensilia, nihilominus eorum signorum electio, hominis arbitrio, est permissa. Cum igitur exterior cultus consistat in usu sensilium quorumdam signorum, etsi generatim a naturae lege praescribitur, attamen ab eadem minime definitur. Nulla enim sunt naturalia principia, ex quibus necessario colligatur, ad Deum externe honorandum, hisce potius, quam illis signis esse utendum. Revera ea, quae lege naturali sunt definita, eadem sunt apud omnes populos, at in modo colendi Deum, externis ritibus, jam inde ab initio mundi, vel inter ipsos, veri Dei cultores magna perpetuo varietas extitit. Igitur exterior Dei cultus non est per se naturaliter definitus. Constat pariter, praeceptum de colendo externe Deo, nequaquam esse definitum, quoad tempus ac cetera adjuncta. Hujusmodi enim praeceptum ex iis est, quae dicuntur affirmantia, quae quidem semper vigent, non autem semper sunt implenda. Superest itaque, ut solummodo generatim haec omnia a naturae lege praecipiantur ac definiri deinde debeant lege *positiva* aut etiam prudenti cujusque judicio.

Rationes, adversus internum, externumque Dei cultum, a Deistis propositae dissolvuntur.

Adversus ea, quae de Deo colendo, internis externisque actionibus, hactenus demonstravimus, plura objiciunt Deistae. Eorum autem haec est summa: Deus utpote beatissimus hominum cultu non eget. Praeterea humanus cultus est finitus, atque imperfectus, ac propterea divinam dedecet amplitudinem. Haec illi generatim de quovis cultu; quod vero attinet ad cultum externum: cultus, inquiunt, externus nullius est pretii, quippe qui corporeis quibusdam motibus continetur, est homini prorsus inutilis, imo vero etiam perniciosus, siquidem facile degenerat ac transit in superstitionem. Hasce Deistarum rationes, seu potius deliramenta, contra utrumque cultum Deo tribuendum, nullo negotio dissolvi, ac destrui sic posse arbitramur: ex eo, quod Deus hominum cultu non egeat, minime colligitur, nullum esse colendi numinis officium; siquidem officium non est id, quod affert utilitatem, sed id, quod cum naturalibus hominis relationibus ita consentit, ut contrarium pugnet. Quod autem est hujusmodi, necessaria Dei lege, insuper praecipitur. Jam vero naturales hominis relationes omnino postulant, ut is pro viribus Deum colat. Igitur hominum cultus divino numini exhibitus censendus est reipsa debitus ac praeceptus; hinc etsi Deus ex hominum cultu non fit beatior, nihilominus ab hominibus est colendus. Alterum vero adversario-

rum argumentum ductum ex eo, quod cultus humanus multiplici laborat defectu, nullam profecto vim habet. Est enim huic simile: mundus non est infinite perfectus, ergo divinam dedecet amplitudinem. Hoc autem argumentum fallax est, atque ad absurdum ducit; ex eo namque colligitur hanc rerum universitatem, a Deo nequaquam esse conditam; siquidem Deus nihil unquam fecit, quod suam amplitudinem dedeceret. Itaque fatemur, cultum humanum, utpote finitum atque imperfectum, infinite distare, a summa Dei praestantia. Nihilominus hujusmodi actio cum sit humanarum actionum omnium nobilissima, externam supremi conditoris gloriam mirifice promovet. Quamobrem fieri nequit, ut eidem non summe placeat. Igitur homo, quum Deum colit, nihil facit, quod divinam dedeceat majestatem. Quoad cultum vero externum, adversarios monemus, a nobis eum commendari externum cultum, qui et jungitur cum interno, et rectae rationi est consentaneus. Quum externus cultus duabus hisce dotibus est insignitus, profecto neque vilis, neque noxius est censendus; tum siquidem et accedit ad dignitatem interni cultûs et a quovis superstitionis vitio procul abest. Experientia autem docet, externum cultum non tantum esse utilem, sed plane necessarium; nam cultus internus ita per externum promovetur, ut eo sublato, illico languescat, ac demum prorsus intereat.

ARTICULUS II.

Hypothetica hominis erga Deum officia.

Officiorum hypotheticorum origo. Quonam sensu hoc iis nomen tribuatur.

Naturalis legis imperium est revera absolutum. Cum enim ea nobis aliquid imperat, hisce quodammodo verbis unice utitur: hoc fac. Hinc est, quod ipsa obligatio, quae ab hujusmodi imperio in nos profluit, absoluta pariter censeri, ac propterea, vel cum vitae ipsius jactura, impleri a nobis debet. Nihilominus saepe fit, ut lex naturae prorsus sileat, nihilque nobis praescribat, donec existat certa quaedam conditio, quae a libera Dei, aut etiam hominis, voluntate pendet. Ita sunt plura, quae nos neque homini, neque Deo debemus, at si forte horum aliquid alterutri libere promittimus, praesertim vero si promissum jurejurando firmamus, illico persentimus animo quamdam veluti vocem, qua lex naturae nobis omnino praecipit, ut illud adamussim praeste-

mus (39). Atque haec sunt officia, quae vocantur *hypothetica*, non quidem respectu ejus imperii, a quo proficiscuntur, sed respectu ejus, in qua versantur, rei, quae legi naturali non subest, nisi existat libera quaedam conditio. Inter

(39) Promissio libere facta Deo de re, quae sit in nostra potestate, quaeque eidem gratior sit futura, dicitur votum. Naturali nos lege obligari, ad persolvenda ea, quae Deo nuncupavimus, vota, per se patet. Nam si est implenda promissio, quae fit homini, potiori jure, implenda erit ea, quae fit Deo. Hinc merito s. Thomas » ad fidelitatem, inquit (2. 2. q. 88. *a.* 3.) hominis pertinet, ut solvat id, quod promisit.. maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum ratione beneficii suscepti. Et ideo maxime obligatur homo ad hoc, quod impleat vota Deo facta. Hoc enim pertinet ad fidelitatem, quam homo debet Deo». Voti autem persolvendi officium cum oriatur ex promissione Deo libere facta, et Deum respicit, et hypotheticum est dicendum. Alia est actio, quae aliud parit hominis ad Deum officium, pariter hypotheticum, quaeque dicitur jusjurandum. Est autem jusjurandum quaedam invocatio Dei in testem, ac vindicem nostrarum assertionum, aut promissionum. Itaque jusjurandum aliud est *assertorium*, ut ajunt, aliud *promissorium*, cui quidem addi potest *comminatorium*. Assertorium adhibetur, ad conciliandam fidem, iis quae affirmamus; promissorium ad firmandam promissionem alteri factam; comminatorium, ad aliquam alteri poenam minitandam. Tria haec jurisjurandi genera in eo differunt, quod in primo id solum spectamus, ut nempe fidem dictis nostris conciliemus. In secundo volumus praeterea nos obstringere illi, cui aliquid promittimus. In tertio volumus quidem nos obstringere, non autem illi, cui aliquid comminamur, verum absolute, ad infligendam poenam, ne scilicet jurisjurandi religione obstricti parcere andeamus. Praeterea in primo requiritur ea tantum veritas, quae, conceptis verbis, affirmatur, qua sublata, ingens admittitur culpa, quamtumvis exigua sit res de qua agitur, quia nimirum omnia vera, quoad Dei testimonium ejusdem sunt rationis. In secundo autem et tertio duplex requiritur veritas, altera praesens, quae consistit in animo exequendi id, quod promittitur, aut intentatur, altera futura, quae consistit in ipsa promissorum, aut minarum exequutione. Prior illa est potissima ac prorsus necessaria. Si enim abest, existit perjurium. Posterior haec minoris est momenti, atque interdum, absque culpa, abesse potest. Expedit enim aliquando, quod prudenter promissum est, aut intentatum, id mutatis rerum adjunctis, nullo modo exequutioni mandare. Jusjurandum licitum esse constat ex eo, quod dum rite juramus, Deum ipsum colimus, eo cultûs genere, quod uni convenit Deo. Hujusmodi enim actione, tacite testamur Deum habere providentiam rerum humanarum, omniumque cognitionem, ac potestatem. Praeterea jusjurandum facit, ut nos ob timorem ac reverentiam divini numinis, verum dicamus, fidem servemus, pacem cum aliis colamus, pactis stemus, litibus finem imponamus, quae bona sunt, atque ad humanam felicitatem obtinendam, in primis necessaria. Jurisjurandi honestatem demonstrat consensus omnium gentium, quae in pactis firmandis, ac litibus dirimendis jurejurando passim utuntur. Ut dignoscamus, quanta sit jurisjurandi promissorii obligatio, expendere debemus quid sit illud, quod promittitur, et qua ratione fiat promissio. Quod promittitur, aut bonum est, aut malum; rursus aut absolute, aut sub aliqua conditione promittitur. Si exequutio ejus, quod est promissum, sit mala, jusjurandum promissioni adjectum, nullo modo, est implendum. Absurdum enim est, aliquem obligari ad id, quod est inhonestum. Huic jurijurando dicitur desse justitia. Quando autem promissio de re honesta, sive ex mente promittentis, sive ex jure civili, aut ex recepta consuetudine, adnexam ha-

hypothetica, quae Deum respiciunt, officia, unum est maximi sane momenti, in eo positum, quod nos Deo loquenti, nobisque aliquid revelanti fidem habere debeamus. Ad evertendum hujusmodi officium, Deistae contendunt, neque Deum homini quidquam, quod humanae rationis captum superet, revelare posse, neque hominem, Deo aliquid hujusmodi revelanti, credere debere. Quamobrem nos, ut illud firmius stabiliamus, opposita demonstranda suscipimus, nimirum et Deum posse, vel ea, quae humanae rationi sunt impervia homini patefacere, et hominem, jure naturae, obligari ad habendam Deo fidem, si forte is aliquid patefacere velit; quidquid tandem id sit, ac sive proxime, sive tantum remote innotescat.

Deus, etsi corpore caret, potest nihilominus homines alloqui, iisque patefacere, quae ipse unus novit.

Atque ut ab ea, qua Deus pollet, potestate initium ducamus, primo generatim asserimus, Deum, quae ipse unus novit, ea nullo negotio patefacere hominibus posse. Etenim, qui vim alteri ad aliquid efficiendum impertitur, is eadem illa vi, potiori jure instructus sit oportet. Jam vero Deus eam hominibus impertitus est vim, qua ii varios animorum conceptus aperire invicem possunt. Igitur necesse est, ut ipse Deus inprimis eadem hac vi polleat. Neque vero quis dicat, hanc animi aperiendi facultatem, a corporeo loquendi organo, necessario pendere, ac propterea nullo pacto reperiri posse in Deo, cujus natura, quavis materiae concretione, penitus caret; ea siquidem facultas ab organo corporeo non ita pendet, ut absque illo esse nequeat. Hujusmodi enim organum ideo dumtaxat est datum, ut aerem commoveat, atque ope aeris, aures impellat, quibus impulsis, illico existat in animo sensatio soni ac demum cognitio rei, quae per vocem significatur. Jam vero Deus per se facillime potest et aerem commovere, et aures impellere, eadem prorsus ratione, qua

bet aliquam conditionem, tum ipsum jusjurandum promissioni adjectum eandem prorsus conditionem habere censetur; siquidem jusjurandum sequitur naturam ejus actionis, in quam cadit. Jurisjurandi promissorii violatio, quantumvis parva sit res, quae promittitur, ingens profecto censenda est culpa. Primo enim, qui rei quantumvis exiguae promissionem jurejurando firmatam haud implet, is, quantum in se est, facit Deum testem falsi; quia dum juras super re promissa, quantum a te pendet, facis ut Deus testetur te, quod promittis, impleturum. Igitur si non impleS cum possis, facis, quantum in te est, ut Deus falsum sit testatus. Praeterea jusjurandum respicit materiam sibi subjectam non quatenus ea est magni vel parvi momenti, magnae vel parvae utilitatis, sed quatenus est vera. Non igitur ex magnitudine vel parvitate materiae dijudicari debet jurisjurandi obligatio, sed ex veritate. Atqui omnia vera ejusdem sunt rationis, quoad testimonium divinum. Ergo aeque ingens est scelus, Deum in re magna, ac in parva, falsi testem efficere.

sive aer, a corporeo loquendi organo, commoveri solet, sive aures ab aere impelli consueverunt. Igitur Deus, ad revelanda nobis ea, quae ipse unus novit, nullo indiget organo corporeo, ac proinde, licet a quavis materiae concretione secretus, cumulatissime praestare id valet. Praeterea inter aeris auriumque commotionem, et animi sensationem cognitionemque, nullus esse potest nexus necessarius. Nulla enim est inter affectionem corporis, et affectionem animi naturae similitudo. Quamobrem totus ille nexus, quem modo, inter haec duo, nos esse videmus, a libera Dei voluntate est repetendus. Igitur, Deo volente, existere in animo possunt sensationes cognitionesque, quin ullus existat in corpore motus. Ergo revera Deus, absque ullo corporeo subsidio efficere potest, ut homines id cognoscant, quod per unam rationem, aut numquam, aut solum multo post tempore, multoque labore, cognituri fuissent.

Mysteria, et in quavis propemodum re nobis occurrunt; et a Deo, saltem quoad existentiam, revelari hominibus possunt.

Verum de iis, quae solo rationis lumine cognosci nequeunt, necesse est, ut peculiaria quaedam dicamus; siquidem Deistae id potissimum denegant, videlicet posse a Deo nobis revelari ea, quae rationis humanae captum excedunt, quaeque *mysteria* vocantur. At vero nulla est ratio, cur id denegari debeat. Nam cum neque Deus alloquendi, neque homo intelligendi facultate careat, si qua esset ratio ad illud denegandum, ea peteretur aut ex eo, quod nulla prorsus essent hujusmodi mysteria, aut ex eo, quod mysteria, suapte natura, sunt talia, ut nullo pacto revelari alteri possint. Atqui utrumque a veritate est alienum. Nam quod attinet ad primum, quocumque nos vertimus, in plura profecto mysteria necessario incidimus. Etenim si ad Deum cogitandum mentem attollimus, duce ratione, satis agnoscimus, eum esse necessarium, aeternum, infinite perfectum, summe simplicem, ac nihilominus immensum, summe liberum, ac nihilominus immutabilem. Jam vero quis ex nobis est, qui infinita naturae divinae attributa animo comprehendat? qui aperte videat modum, quo sive simplicitas cum immensitate, sive libertas cum immutabilitate, amico foedere, conciliatur? Si autem mentis obtutum ad nos revolvimus, teste intimo sensu, certiores efficimur inesse nobis principium quoddam omnino simplex, intelligendi ac volendi viribus praeditum, a quo vita, motusque omnis ad corpus derivatur. Jam vero quis ex nobis est, cui perspectus sit nexus, quo corpori animus jungitur? cui nota sit ratio, qua in corpus animus agit? Denique ubi oculos conjiciamus, ad ea, quae nos circumstant,

lico perspiciemus corpora quaedam ab aliis impelli, mo-
umque corporum impellentium cum iis, quae impelluntur,
rta quadam lege, communicari. Nemo autem omni ex parte
xplicaverit, quanam ratione, quamque ob causam haec mo-
us communicatio, ac quasi transitus peragatur. His adde
la, quae ad magnetem, atque electricum, ac in primis illa,
iae ad certam constantemque plantarum, atque animan-
um generationem spectant, phoenomena, atque alia sexcen-
quae sine dubio, pro quibusdam naturae ipsius arcanis,
que mysteriis, sunt habenda. Itaque nulla propemodum
t res, in qua plura nobis non occurrant mysteria. Et re
uidem vera, si nihil uspiam esset, quod mentis humanae
iem praeteriret, ea tum foret indubia ac plane justa totius
ri cognoscendi mensura. Quamobrem divina mens non es-
t major, quam humana. Id autem est absurdum aeque,
impium; siquidem Dei intelligentia, hominis intelligen-
am infinite excedit. Non est igitur dubitandum, quin plu-
ma sint, quae rationis nostrae captum omnino exsuperant.
aec autem, suapte natura, profecto non sunt talia, ut nobis
Deo revelari nequeant. Quod ut perspicue pateat, animad-
rtenda haec sunt. Primo aliud est cognoscere, an res, de
ia agitur, sit, aliud, cognoscere quid ea sit. Quare fieri
otest, ut illud quidem nobis manifestum sit, hoc autem oc-
ultum. Deinde inter ea, quae rationis humanae captum su-
erant, quaedam sunt, quae absque infinita intelligendi vi
nni ex parte comprehendi nequeunt, quaedam vero sunt,
iae vel a finita intelligendi vi, omni ex parte, comprehendi
ossunt. Tandem Deus summum habet in humanam mentem
ominium, ac propterea ejus capacitatem dilatare ac lumen
igere, pro arbitrio, valet. Jam vero, quae rationis nostrae
ptum ita excedunt, ut ad ea capienda, necessaria sit vis
finita, ea revelari nobis divinitus possunt, tantummodo
uoad existentiam; quae autem sunt talia, ut ad ea capienda
tis sit vis finita, ea revelari nobis possunt, non modo, *quo-*
l existentiam, sed etiam, *quoad naturam*. Quum vero nos
, quae rationis nostrae acumen praetereunt, cognoscere,
l *quoad existentiam*, nequeamus, absque peculiari auxilio
ei, is profecto, si quid ejusmodi patefacere nobis voluerit,
uidquid luminis auxiliique, praeter vim naturae, ad illud
gnoscendum est necessarium, pro summo illo, quod in hu-
anam mentem habet, dominio, suppeditabit. Igitur nihil
pedit, quominus mysteria, quae ubique occurrunt, nobis,
ltem *quoad existentiam*, revelari divinitus queant.

Deistarum adversus mysteriorum revelationem argumenta proponuntur, ac funditus evertuntur.

Deistae autem ut ea praesertim, si fieri potest, evertant, quae, de divina revelandi mysterii potestate, statuimus, mysteria, inquiunt, sunt omnino incomprehensibilia. Praeterea Deus nequit profecto ipse sibi adversari. Jam vero, si mysteria nobis credenda proponeret, ipse sibi adversaretur, utpote qui nobis ex una parte rationem dedit, ex altera vero parte omnem, quoad proposita mysteria, rationis usum interdiceret. His adde, divinam revelationem, nulli hominum, certo constare unquam posse. Quae satis superque evincunt, omnem, praesertim mysteriorum, revelationem, uti absurdam, ac philosopho indignam, esse omnino rejiciendam. Haec Deistae, quibus ita respondemus: mysteria triplici sensu incomprehensibilia dici possunt, primo ita, ut verba, quibus mysteria enunciantur, nullum habeant sensum, nullamque in animo nostro ideam excitent; secundo ita, ut intima propositi mysterii ratio intelligi a nobis nequeat; tertio ita, ut ea, quibus mysterium contineri, ac constare asseritur, certam apertamque involvant repugnantiam. Jam vero primum est aperte falsum. Mysteria enim, vocibus in communi hominum sermone usitatis, enunciari consueverunt. Atqui hujusmodi voces certas quasdam, in animo audientium, ideas numquam non excitant. Igitur falsum est, mysteria ideo dicenda esse incomprehensibilia, quod verbis sensu vacuis enuncientur. Et sane qui affirmat, mundum a Deo creatum esse; corpus nostrum ab animo vitam accipere; omnia, quotquot sunt, corpora in commune quoddam centrum tendere, is profecto verbis sensu carentibus nequaquam utitur. Atqui alta quaedam naturae ipsius mysteria nobis enunciat. Ultro autem concedimus, mysteria eatenus esse incomprehensibilia, quatenus intima eorum ratio a nobis perspici nequit. Etsi enim revelatio demonstrat rem esse, non tamen aperit modum, quo ea se habet. Hinc nos, revelationis beneficio, primum quidem cognoscimus, at alterum, ob mentis nostrae imbecillitatem attingere ac capere nullo modo possumus. Quod sane nemini mirum esse debet. Nam vel in iis, quae naturales mentis humanae vires minime excedunt, saepissime accidit, ut nobis ipsa res pateat, ratio autem rei penitus lateat. Ita scimus cibum in sanguinem carnemque converti, qua vero ratione hujusmodi conversio peragatur, nescimus; videmus corpora omnia, quae nos circumstant, locum, ac conditionem perpetuo mutare, hujus vero mutationis, ac vicissitudinis perpetuae causam, modumque plerumque ignoramus. Quando autem constat rem esse, ex ignorantia modi, quo ea se habet

stultum est colligere, aliquam, in ejus attributis, esse repugnantiam, praesertim si agatur, de iis, quae, utpote infinita, capi a nobis nequeunt. Primo enim fieri nequit, ut id, quod est, attributis omnino contrariis sit praeditum. Praeterea nemo jure affirmat, duo quaedam esse invicem contraria, nisi qui utrumque probe noverit. Jam vero mysteria in iis plerumque versantur, quae ad infinitam Dei naturam pertinent. Igitur nemo jure affirmare potest, in mysteriis aliquam esse repugnantiam. Hinc uti insanus merito existimaretur, qui ea, quae sive in nobis, sive extra nos fiunt, contenderet, fieri non posse, quia nescit modum, quo fiunt, ita pariter insanus est existimandus, qui mysteria divinitus revelata contendit esse non posse, quia intimam eorum rationem, ac naturam animo complecti nequit. At, inquiunt, si Deus aliquod nobis mysterium credendum proponeret, secum ipse pugnaret, utpote qui rationis abs se datae usum interdiceret. Nos vero id omnino inficiamur. Nam in mysteriis admittendis, rationis quidem abusus prohibetur, at prudens usus plane permittitur; videlicet, nefas est judicium proferre de iis, quae, magna ex parte, ignorantur; naturam divinam obnoxiam facere iis incommodis, quibus obnoxia est natura humana; scientiam Dei iis finibus concludere, quibus concluditur scientia hominis; e contrario licitum prorsus est, inquirere an Deus revera sit locutus; videre quidnam sit illud, quod revelavit; expendere utrum divinae revelationi additum aliquid sit, aut detractum. Porro in illis, rationis abusus, in hisce autem prudens usus potissime est positus. Igitur Deus, si quod nobis mysterium credendum proponat, nullo modo secum ipse pugnat, siquidem etsi vetat ne, in eo admittendo, ratione abutamur, permittit nihilominus, ut eadem prudenter utamur. Denique ad evertendum id, quod ultimo objiciunt, contendimus, divinam revelationem certo constare posse non modo ei, qui eam accipit ab ipso Deo, sed etiam iis, qui eam non aliunde accipere possunt, quam ab hominibus. Nam, quoad primum, Deus profecto non caret ea potestate, qua pollent homines. Atqui homo, qui loquatur, ita mentis suae cogitata patefacit alteri, qui audiat, ut is, de illius sermone, ac sententia, omnino certior fiat. Cur igitur Deus praestare idem nequeat? Accedit, hominem, quem Deus alloquitur, certiorem effici de hoc posse, ex ipsa eorum, quae didicit, natura. Nam ea, si talia sunt, ut nativis humanae mentis viribus attingi haud potuerint, cujusmodi sunt futura libera, absque ulla dubitatione, ab ipsommet Deo

sunt revelata. Quoad secundum vero asserimus, Deum ei quidem, quem ipse per se est allocutus, suppeditare facile posse ea subsidia, quae ad divinam revelationem patefaciendam sunt necessaria, aliis autem, qui ab homine sunt edocendi, tantum interni luminis posse tribuere, quantum ad divinam revelationem certo agnoscendam requiritur. Hac ratione divinus sermo, qui primum uni dumtaxat homini est traditus, ad plurimos late diffunditur, atque ab hominum memoria numquam deletur.

Homines ad fidem Deo, vel mysterium testanti habendam, naturae lege obligantur.

Deum posse homini patefacere vel ea, quae omnem humanae mentis capacitatem exsuperant, jam demonstravimus. Nunc vero, ut demonstremus, hominem, jure naturae obstringi, ad habendam Deo loquenti fidem, ita disputamus: homo jure naturae tenetur agnoscere, ac revereri in quavis natura, praesertim intelligente, omnes eas dotes, quibus illa est praedita. Atqui inter dotes, quibus natura divina est praedita, recensetur in primis veracitas. Igitur homo, jure naturae tenetur habere Deum, pro maxime veraci. Si autem Deo loquenti credere recusaret, pro mendaci potius, quam pro veraci eum haberet, ac propterea gravissimae culpae reum se faceret. Ergo lege naturali revera tenetur, Deo loquenti credere, quidquid tandem sit illud, quod is credendum proponat. Praeterea homo, ex eadem naturae lege, nativas, quibus instructus est, vires excolere, nativisque, quibus urgetur, propensionibus obsecundare debet, juxta ordinem rationis. Jam vero inter nativas hominis vires, propensionesque, maxime eminet veri cognoscendi vis, verique amplectendi propensio. Igitur homo, naturae lege obstringitur, ad verum amplectendum, praesertim quando id eidem offertur. Si autem Deo loquenti fidem habere nollet, verum sibi sponte oblatum aperte respueret, innatisque viribus, ac propensionibus omnino adversaretur. Quod absque ingenti peccato fieri nequit. Ergo, ex praescripto legis naturalis, debet homo Deo, vel mysterium testanti, fidem omnimodam adhibere. Neque dicas, nullo jure obligari nos posse, ad credenda ea, quae rationis nostrae captum excedunt; siquidem id est manifeste falsum, maxime quum ea testatur ipsemet Deus. Nos enim, jure naturae obligamur, ad amplectendam veritatem, quotiescumque ea se se nobis offert. Jam vero duplici potissimum ratione se se veritas nobis offerre consuevit, videlicet aut patet omnino, aut quodam quasi velamine obtegitur. Nam interdum eam nobis praebet intimus sensus, rationisve discursus, interdum hominum, Deive testimonium. Qua-

cumque autem ratione se se nobis veritas offerat, dummodo indubia sit ejus praesentia, nefas est, eam rejicere. Revera homines, qui veritatem sincero prosequuntur amore, eam, quoties certo adest, sive perspicua sit, sive obscura, libentissime suscipiunt. Multo autem gravius est scelus veritatem repudiare, quum eam nobis ipse Deus porrigit, tum quia Deus ceteros veri testes, veracitate, infinite superat, tum quia nos, dum Dei testimonium non admittimus, ei, qui summum habet in nos, nostraque omnia dominium, intelligentiam nostram, omni ex parte, subdere recusamus.

CAPUT II.

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA SEIPSUM.

ARTICULUS I.

De iis hominis officiis
Quae vitam cujusque propriam, corpusque respiciunt.

Natura eorum officiorum, quae personam cujusque propriam respiciunt.

Quemadmodum ea hominis officia, quae Deum respiciunt, omnia consistunt in servando ordine illo naturali, qui hominem inter, et Deum intercedit, ita officia, quae nosmetipsos respiciunt, omnia sunt posita, in custodia naturalis illius ordinis, qui in nobismetipsis, idest in ipsis illis partibus, ac facultatibus, quibus componimur, atque instruimur, elucescit. Jam vero hujusmodi ordo generatim postulat, ut omnes tum animi, tum corporis vires, ac dotes rite adhibeamus, atque, hac ratione, nosipsos, tum physice, tum praesertim moraliter, quantum par est, perficiamus (40). Nullus autem esse

(40) In officiis hominis dividendis, quemadmodum et in aliis multis, philosophi inter se discrepant. Cousinus putat, omnia hominis officia ad religionem spectare, ac propterea, nullum esse admittendum officiorum genus, quod, peculiari quadam ratione, Deum respiciat. Rosminus docet, hominis ad seipsum officia nequaquam esse diversa ab iis, quae ad alios homines referuntur, ac proinde non alia hominis officia esse agnoscenda, quam quae divinam humanamque spectant naturam. Bautainus contendit, nulla prorsus esse posse hominis ad seipsum officia, hisce potissimum ductus rationibus: » homo, inquit, (Philos. mor. partie pratique chap. IV.) nihil habet a se, quidquid habet, accepit. Igitur fieri nequit, ut quidquam debeat sibimetipsi. Praeterea quodvis officium aliquam necessario adjunctam habet obligationem; at vero nemo obligare se potest, erga se ipsum. Ergo admittere officia erga seipsum, idem est, ac admittere autonomiam voluntatis humanae. Adversus Cousinum jam notavimus, illud tantummodo officium esse religiosum, quod vel Deum spectat, vel saltem, animo Dei colendi, adimpletur. Quapropter illa homi-

potest virium, quibus praediti sumus, fructus, nullus usus, nisi easdem, atque in primis nosipsos incolumes conservemus. Igitur officiorum, quibus homo erga seipsum, naturae lege, obstringitur, potissimum, ac primum est suipsius conservatio. Hinc autem per se consequitur, nemini unquam licitum esse posse, seipsum interficere. Nam si, jure naturae, obligamur ad nostri conservationem, perfectionemque, quantum in nobis est, procurandam, promovendamque, profecto nosmetipsos dissolvere, ac destruere inprimis vetamur. Quia vero id probe intelligere magni momenti est, nostra praesertim aetate, qua tam ingentem hominum multitudinem ruere ultro ad interitum videmus, operae pretium existimamus, aliis insuper rationibus, ex hominis natura, ac conditione petitis, idipsum statuere, ac firmare.

Qui se ipse interimit, naturali propensioni adversatur.

Et primo quidem: prava est, et jure ipso naturae vetita quaevis hominis actio, quae naturali ejusdem propensioni omnino adversetur. Propensio enim naturalis, utpote indita a Deo naturae auctore, est per se recta. Atqui occisio suipsius est actio, quae omnino adversatur naturali illi pro-

nis officia, quae neque Deum spectant, neque implentur, animo colendi Dei, ad religionem pertinere nequeunt. Quod attinet ad eos, qui ex humanorum officiorum albo, hominis ad seipsum officia expungunt, animadvertimus esse distinguendum principium, ex quo officia oriuntur, ab objecto, in quo versantur. Officiorum principium unum est, ac simplex, videlicet ipsa Dei natura, quam vidimus esse primam moralis obligationis originem. Objectum vero officiorum est triplex, nimirum Deus, nos, alii. Quaedam enim sunt officia, quae Deum, quaedam, quae nosmetipsos, quaedam denique, quae alios homines, pro objecto, in quo versentur, habent. Quare si, in officiis dividendis, objecti rationem habere volumus, omnino necesse est, ut ea tres in ordines distribuamus. Si autem ratio haberetur tantummodo ejus principii, a quo dimanant, tum unus tantummodo foret officiorum ordo; siquidem unum dumtaxat est moralis obligationis principium, scilicet infinita Dei natura. Nulla enim natura finita, sive mea, sive hominum aliorum, morali obligatione, obstringere me valet. Itaque concedimus, fieri non posse, ut homo obliget semetipsum, atque idcirco omnem vitamus humanae voluntatis autonomiam, nihilominus contendimus, fieri pariter non posse, ut homo obligetur ab aliis hominibus, ex propria ipsorum auctoritate. Quamobrem, si, ex primo capite, rejicienda essent hominis ad seipsum officia, ex altero, rejicienda quoque essent officia, quae ad alios referuntur. Quoad illam vero rationem, quae ducitur ex eo, quod homo nihil ipse sibi contulerit eorum, quae habet; id nos fatemur; at simul advertimus, moralem obligationem minime nasci ex ipsis beneficiis, sed ex principio, quod beneficia quaelibet antecedit. Hinc, licet homo ab aliis hominibus beneficia saepius accipiat, inde haud sequitur, illum ab hisce, seorsum sumptis, obligatione morali devinciri posse. Ergo, habita ratione, unius principii obligationem producentis, unus dumtaxat esset officiorum ordo. Igitur vel nulla est facienda officiorum partitio, vel ea tres in ordines sunt omnino partienda.

pensioni, qua omne animal, ad vitam suam servandam, impellitur; siquidem, Tullio teste (*) « generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam, corpusque tueatur, declinetque ea, quae nocitura videantur, omniaque, quaecumque ad vivendum sunt necessaria, anquirat, et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis ejusdem ». Igitur suipsius occisio est actio prava et lege ipsa naturali prohibita. Cujus rationis vis, ut plenius percipi queat, duo sunt animadvertenda. Primum in eo situm est, quod licet propensio in bonum sensile, cujusmodi est hominis vita animalis, videri possit prava, cum saepius accidat, ut bonum sensile cum ratione pugnet, nihilominus in se spectata censeri debet recta. Etenim homo per appetitum sentientem inclinatur quidem naturaliter in bonum sensile, at in illud eatenus dumtaxat inclinatur, quatenus est consentaneum corpori, partique animi inferiori, non autem quatenus est contrarium rationi. Quamobrem propensio illa absolute spectata est naturaliter recta, atque honesta. Alterum in eo positum est, quod illa hominis ad se se conservandum propensio; non eo solum tendit, ut simus, sed ut vitam hanc animalem retineamus. Hinc proficiscitur horror ille, quo naturaliter refugimus, quidquid imaginamur esse corpori noxium, atque, ad mortem inferendam, idoneum, atque ille conatus quo quodvis vitae amittendae periculum a nobis removere nitimur. Neque tantum homines, sed et res aliae, quae sensu carent, tota vi sua, in sui conservationem incumbunt; atque iis, quae interitum afferre possunt, perpetuo resistunt.

Societati humanae damnum, atque injuriam infert.

Secundo: homines ad societatem mutuam ineundam a natura sunt destinati. Hinc est, quod quilibet homo naturalis quaedam est humanae societatis pars. Quamobrem unusquisque politicae illius communitatis, ad quam pertinet, bonum, pro viribus, procurare debet. Jam vero qui se ipse interimit, is communitati, ad quam pertinet, non modo nullam utilitatem, sed magnum plane damnum, magnamque injuriam infert, aeque ac ille, qui interimit alium civem quemcumque. Uterque enim, absque ullo jure, humanam societatem viduat, parte quadam, ex iis, quibus illa constat, ac viget. Cum igitur suipsius occisio societati humanae noxia sit, atque injuriosa, inhonesta quoque, ac jure naturae prohibita censeri debet.

(*) Off. l. 1. c. 4.

Legum civilium auctoritatem contemnit.

Tertio: nulla lex neque divina, neque humana patitur, hominem injudicatum, atque indemnatum interfici. Nam quicumque, praeter necessitatem justae defensionis, hominem injudicatum interficit, is innocentem interficere censetur. At vero qui se ipse interimit, hominem indemnatum interimit. Nemo enim licite potest, privata potestate, ipse se, poena capitis, damnare. Revera, qui se occidit, vel innocens est, vel nocens, si est innocens manifeste agit adversus rectam rationem, quae dictat, innocentem nulla poena, nedum capitis, esse plectendum; si nocens agit pariter adversus rectam rationem, quae praeterea dictat, nulli homini privato, hanc inesse potestatem, ut hominem injudicatum, atque indemnatum interficiat. Hac ratione ductus s. Augustinus Lucretiae se se interficientis facinus prorsus damnat. « Quid dicemus, inquit (*), adultera haec, an casta judicanda est?. Si non est illa impudicitia, qua invita opprimitur, non est haec justitia, qua casta punitur. Vos appello, leges judicesque romani. Nempe post perpetrata facinora, nec quemquam scelestum indemnatum impune voluistis occidi. Si ergo, ad vestrum judicium, quisquam deferret hoc crimen, vobisque probaretur, non solum indemnatam, verum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem, nonne eum, qui id fecisset, severitate congrua plecteretis? Hoc fecit illa Lucretia, illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, vim perpessam Lucretiam insuper interemit. Proferte sententiam. Quod si propterea non potestis, quia non adstat, quam punire possitis, cur interfectricem innocentis, et castae, tanta praedicatione, laudatis? An forte non insontem, sed male sibi consciam se peremit? Quid si enim, quod ipsa tantummodo nosse poterat, quamvis juveni violenter irruenti, etiam sua libidine illecta, consensit, idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum? Quamquam nec sic quidem occidere se debuit ».

Jura Dei sibi arrogat.

Quarto: unus ille, qui rei dominium habet, licite potest arbitratu suo et absque alterius injuria, eam destruere. Atqui unus Deus vitae humanae dominium habet. Igitur qui se interficit, is jura ipsa Dei sibi arrogat atque usurpat. Itaque nemo sanus dubitare potest, quin vitae humanae dominium ad Deum unice spectet. Primo enim partes, quibus homo constat, animum scilicet, et corpus unus Deus pro libera sua voluntate ex nihilo eduxit ac continenter

(*) De civ. Dei l. 1. c. 19.

conservat. Igitur unus Deus humanae vitae absolutus dominus est habendus. Quod quidem dominium ex creatione ac conservatione profectum ita est Dei proprium, ut cum alio communicari nequeat; respicit enim intimam rei cujusque *substantiam*, quam nulla vis creata attingere potest. Quare dominium quod homini in res corporeas, atque in bruta animantia tribui consuevit, aut in mero usu, est positum, aut certe est admodum imperfectum, divinoque dominio, necessario subest. Igitur fieri nequit ut homo in semetipsum ejusmodi habeat dominium, quod a supremo Dei dominio nulla ratione pendeat. Praeterea vita humana in intima animi corporisque conjunctione potissime consistit. Jam vero unus Deus hujusce conjunctionis est auctor. Ipse enim unus primigeniam corporis materiam ita temperavit ac finxit, ut animo suscipiendo idonea maxime fieret; ipse unus animum corpori arcte adeo copulavit, ut ex duabus rebus natura diversis unus existeret homo Cum itaque non alius quam Deus hominis vitam condiderit ac conflaverit, profecto non alius quam idem summus rerum opifex, aut saltem qui ejusdem auctoritate merito censeatur instructus, eandem destruere, atque extinguere jure potest. Denique plurima sunt homini, in hac ipsa vita, praesertim erga Deum, officia implenda. Absurdum autem est quemquam posse ab officiis, quibus obstringitur, se se pro arbitrio eximere. At vero si fas homini esset mortem sibi inferre, hoc ipso posset ab officiis, quibus obstringitur ipse se pro arbitrio eximere. Ergo absurdum est hominem hoc jure unquam pollere. Et sane totum vitae hujus tempus divinitus est nobis concessum ad periculum de virtute faciendum. Periculi autem faciendi tempus definire illius est, qui bene agentibus praemium, male agentibus poenam est tributurus. Is vero non est alius quam Deus, qui nos in hoc vitae praesentis stadium quodammodo conjecit. Ergo nulli hominum licet constitutum vitae cursum subito abrumpere atque ante tempus absolvere. Atque huc quidem referri possunt illae veterum philosophorum similitudines a statione militari, aut a carcere petitae. Vetabat enim Pythagoras, Tullio teste, (*) homines injussu imperatoris, idest Dei, de vitae praesidio ac statione decedere, et platonici passim decernunt (**), piis omnibus retinendum esse animum in custodia corporis, nec injussu ejus, a quo ille datus est, ex hominum vita migrandum esse, ne munus

(*) De Senect.
(**) Somn. Scip.

humanum adsignatum a Deo defugisse videamur «. Sic etiam Lactantius » sicut in hac vita, inquit, (*) non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit, tamdiu habitaturos, donec jubeat emitti «.

Nullam, praeter jussum divinum, se se interimendi honestam causam habere potest.

Quinto tandem nulla esse potest causa, quantumvis honesta et bona, praeter Dei mandatum, quae homini moralem tribuat facultatem, ut se ipse *directe* interficiat. Nam primo, qui ad vitandam ignominiam, aut aliam quamlibet vitae hujus aerumnam, mortem sibi inferunt, turpiter falluntur, propterea quod mors hujusmodi malorum omnium est maximum, isti autem eligunt majus malum, ad fugiendum minus; quod a ratione, ac prudentia est alienum. Deinde, qui putarunt, fas esse, mortem sibi accersere, ad sumendas meritas poenas, de culpa abs se admissa, pariter errabant, quia scilicet minime videbant, neminem causae suae judicem idoneum esse posse. Sumere enim supplicium, poenamque de peccato repetere, ad eum tantummodo spectat, qui publica pollet auctoritate. Qui vero ad peccatum futurum sive proprium, sive alienum impediendum, ac devitandum, sibi licere arbitrabantur, ultro ad mortem ruere, decepti quoque sunt, quia ad declinandum peccatum, quod est minus, atque incertum, non est admittendum aliud, quod sit majus, ac certum. Sed se ipsum interimere, scelus est maximum, et certum, futurum vero peccatum quodcumque incertum est, ac minus. Hinc merito Augustinus « si detestabile, inquit, (**) et damnabile scelus est, seipsum occidere, quis ita desipiat, ut dicat: jam nunc peccemus. Jam nunc perpetremus homicidium, ne forte postea incidamus in adulterium «. Qui denique censebant, id licitum esse, ad obtinendam citius beatitudinem sempiternam, ignorasse videntur, non esse hominis, sed Dei conditoris, ac remuneratoris statuere tempus, quo qui virtutem coluerint, ab hujus vitae exilio, ac miseriis erepti, in coelestis patriae libertatem, ac pacem, sunt adducendi. Jure igitur una cum doctissimo, ac sanctissimo viro, nuper laudato « hoc dicimus, hoc asserimus, hoc modis omnibus adprobamus, neminem, spontaneam mortem sibi inferre debere, velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in perpetuas, neminem propter aliena peccata, ne hoc ipso incipiat habere gravissimum

(*) Div. Inst. l. 3.
(**) De civ. Dei l. 1. c. 25.

et proprium, quem non polluebat alienum; neminem propter peccata sua praeterita, propter quae magis hac vita opus est, ut possint poenitendo sanari, neminem velut desiderio vitae, quam post mortem sperat, quia reos suae mortis, melior post mortem vita non suscipit ».

Argumenta, quae, pro voluntaria suipsius occisione, afferri solent.

Quae pro voluntaria suipsius occisione afferri solent, haec fere sunt: primo, mortem ultro appetere ad fortitudinem pertinet, cujus virtutis uticensis ille Cato inter alios plurimos, praeclarissimum praebuit exemplum. Deinde volenti non fit injuria, igitur qui se volens interficit, is nullam sibi facit injuriam. Praeterea id profecto licet procul abjicere, quod malum nobis est, et nemini bonum; atqui interdum contingit, ut vita haec nostra mala nobis sit, et nemini bona; ergo eam tum licite abjicimus. Adde, quod beneficiis, ac donis, praesertim quum eorum nos taedet, possumus pro lubitu nuncium remittere, eaque restituere largitori; jam vero haec vita nihil est aliud, quam beneficium, ac donum nobis divinitus collatum. His accedit, omnino fas esse, calamitatibus, quibus premimur, finem imponere; sed aliquando non aliud malis nostris superest remedium, quam mors; quare ad eam tum confugere fas est. Postremo, saepius laudabile est se sc manifesto vitae discrimini objicere. At vero id perinde est, ac mortem sibi ultro inferre. Hisce autem nos ita singillatim satisfacimus.

Funditus evertuntur.

Ad primum respondemus: mortem sibi dare, ad fortitudinis virtutem minime spectat. Nam primo, uti ab ipsomet Aristotele est jam notatum, mollis et fracti animi videtur esse, gravia incommoda, aerumnas, ignominiam, servitutem non posse perferre; mollis autem animus longissime distat a forti. Et sane, quemadmodum temperantis viri non est, majorum spe voluptatum, minores contemnere, sic viri fortis esse non potest, ex majorum metu malorum, eligere, quae, licet falso, minora nihilominus putantur (41). Praeterea vir

(41) Descuretus, in opere sane praeclaro, quod Cupiditatum Medicinam inscripsit, (La Medecine des passions) agens de voluntaria suipsius occisione, quaerit, an actio, qua quis se interimit, ad fortitudinis virtutem, seu potius ad quamdam animi dejectionem, atque imbecillitatem pertineat, idque scite expendit, ex utraque parte; tum ea, qua pollet, mentis perspicacia, rerumque humanarum experientia, quaestionem ita resolvit, ut concedat quidem, in illa actione, aliquod inesse animi robur at omnino inficietur, illud ad moralem fortitudinis virtutem spectare. Haec autem sunt viri clarissimi verba, ex idiomate gallico, in italicum versa: » il suicidio è egli un atto di coraggio, o di vigliaccheria? Sì fatta questione è stata sovente agitata senza essere mai risoluta; però che ciascuno la considera, secondo il senso, ch' egli dà alla parola, coraggio.

vere fortis, ad agendum, movetur, ex causa honesta; sed nulla est honesta causa voluntariae mortis. Quamquam vero finis, ob quem appetitur hujusmodi mors, interdum sit per se honestus, tamen id non est satis, ad eam honestandam. Quod enim est per se pravum, cujusmodi est mors voluntaria, nullo unquam fine, vel honestissimo, honestari potest. Ad exemplum Catonis quod attinet, audiendus iterum est Augustinus, qui non sine quadam eloquentia, atque elegantia omnino demonstrat, quantum Catoni, in fortitudinis laude, antecellat Regulus, ex eo potissimum, quod is maluit se interimi ob hostibus, quam suis sibi manibus vitam adimere. » Sed ex litteris eorum (romanorum), inquit s. doctor, eidem illi Marco Catoni, Marcum Regulum praeferamus.

Per fermo è necessaria una cotal dose d' energia, per distruggere se stesso; ma una sì fatta energia sovente non dipende, che da un esaltamento momentaneo, da un irritamento del cerebro, cagionato da questo, o da quell'avvenimento, da questa o da quella circostanza, e però non può in essa consistere il vero coraggio; il quale, signore mai sempre di sè, rende l'anima superiore alla sofferenza non meno, che all'avversità. Egli è, dice Montaigne, la parte propria della codardia, non della virtù, di correre ad acquattarsi in una fossa, sotto una pietra massiccia, per evitare i colpi della fortuna; la virtù non rompe suo cammino, nè muta condotta, per bufera, che faccia». Molto si parla di coloro, che s'uccidono, senza sforzo; e a sangue freddo; ma fuvvi egli alcuno mai, che fosse in istato di bene esaminare ciò che dianzi ebbe luogo, nell'animo loro, le dubbiezze, dico, anzi i terrori, che essi ebbero a subire, la guerra interna, ch'ebbero a farsi, prima di venire a questo stremo? In ogni azione, e specialmente nel suicidio, l'amor proprio sostiene uno dei principali personaggi. L'uomo guidato da questo sentimento vuol essere ammirato fin nella morte, e mentre s'uccide, affetta una cotal forza di temperamento, la quale sarebbe distrutta da ogni più lieve avvenimento, se la si potesse mettere al cimento. Quanti micidiali di se medesimi vivrebbono ancora, se una mano amica fosse venuta ad arrestarli all'orlo dell'abisso! Parecchi, egli è vero, dopo essere mal riusciti nel reo lor tentativo, si provano di rinnovarlo; ma molti altri, in numero assai più grande inorridiscono, al solo pensiero dell'atto, che hanno voluto commettere, e prendono anticipatamente tutte quelle provvidenze, che possono preservarli da un nuovo accesso di delirio. Havvi nonpertanto tra coloro, che rivolgono la mano micidiale contro se stessi, degli uomini tali, da non potere mettersi in dubbio la loro forza morale, e il coraggio abituale; ed è forse ciò, che ha potuto dare al suicidio una cotale apparenza d'eroismo; ma a lato di questi esempî havvene altri moltissimi i quali mostrano, che la fiacchezza, e la pusillanimità, soprafatte dalla disperazione sanno parimente affrontare la morte. Un uomo vile, una femina timorosa si danno talora la morte al pari d'un'uomo avvezzo, a sfidare ogni maniera di pericoli. Or che ne abbiamo a conchiudere? Che abbiamo a rispondere a sì fatta domanda: il suicidio è egli un atto di coraggio o di vigliaccheria? Io risponderò che l'uomo, il quale depone di propria mano il peso della vita, mostra talora una cotale energia fisica; ma sempre nondimeno dà saggio di fiacchezza morale. Egli infatti è privo di pazienza; e la pazienza non è altro, che il coraggio, che sa soffrire ed aspettare ».

Cato enim numquàm Caesarem vicerat, cui victus dedignatus est subjici, et ne subjiceretur, a se ipso elegit occidi. Regulus autem poenos jam vicerat, imperioque romano, romanus imperator, non ex civibus dolendam, sed ex hostibus laudandam victoriam reportaverat; ab eis tamen postea victus, maluit eos ferre serviendo, quam eis se auferre moriendo. Proinde servavit, et sub carthaginensium dominatione patientiam, et in romanorum dilectione constantiam, nec victum auferens corpus ab hostibus, nec invictum animum a civibus. Nec quod se occidere noluit, vitae hujus amore fecit. Hoc probavit, cum causa promissi jurisque jurandi, ad eosdem hostes, quos gravius in senatu verbis, quam in bello armis offenderat, sine ulla dubitatione, remeavit. Tantus itaque vitae hujus contemptor, cum saevientibus hostibus, per quaslibet poenas eam finire, quam se ipse interimere maluit, magnum scelus esse, si se homo interimat, procul dubio, judicavit. Inter omnes suos laudabiles, et virtutum insignibus illustres viros, non proferunt romani meliorem, quem neque felicitas corruperit, nam in tanta victoria mansit pauperrimus, nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia revertit intrepidus ». Ad secundum: quamquam affirmari pòtest, cum, qui se interficit, nullam sibi facere injuriam, quatenus id sciens, ac volens praestat, tamen, quatenus adversatur propensioni, ad vitam conservandam, quam ipsa indidit natura, nec non amòri, quo se quisque prosequi debet, injuriosus profecto sibi est, ac maxime noxius. Adde, quod tum reipublicae, cujus est membrum, tum inprimis Dei, cujus est mancipium jura violat, atque perfringit. Ad tertium: praeterquam quod haec vita grave interdum malum videri potest, ex culpa nostra, videlicet ob cupiditates, quibus fraena laxavimus; quod si forte eveniat, cupiditates refraenandae sunt, non vita ipsa projicienda; considerandum est, hanc vitam ea mente a Deo concedi, ut ea nimirum, ad veram felicitatem assequendam, quasi quaedam via nobis sit. At vero, quod eo consilio nobis divinitus conceditur, ut fini omnium optimo obtinendo inserviat, id numquam censendum est malum. Haec igitur vita aerumnis licet, ac doloribus, vel acerbissimis, jactata, inter mala, numerari haudquaquam debet. Praeterea numquam potest homo, in iis rerum adjunctis, reperiri, in quibus nullam aliis hominibus utilitatem afferre valeat. Unusquisque enim, calamitatibus, quantumvis gravibus, pressus societati universae praebere saltem potest patientiae, ac fortitudinis exemplum, ex quo maxima

in alios utilitas derivatur. Ad quartum : haec, qua modo fruimur, vita beneficium simul est, et depositum a Deo nobis concreditum, quod sedulo servare, ac rite adhibere debemus, donec ab eodem repetatur. Si enim isthaec vita merum esset beneficium, ac donum, ea nos, pro arbitrio, possemus uti; eam, nulla licet existente causa, projicere fas esset; ejus nullam omnino rationem cuiquam reddere unquam deberemus; nulli demum legi morali, liberae nostrae actiones subjicerentur. Quae quidem omnia, a sana ratione, prorsus abhorrent. Ad quintum: nemo jure affirmare potest, mortem esse unicum, quod suis aerumnis superest, remedium. Nam res humanae, mutationi perpetuae, sunt obnoxiae. Quod si ita se res haberet, non tamen esset, ante tempus, mors accersenda, sed, aequo animo, perferenda calamitas, quam divina providentia, sive ad culpas luendas, sive ad virtutem promovendam, nobis immittit, atque ab eadem, quae quidquid evenit, id certo consilio, ad nostram temperat utilitatem, malorum omnium levamen, ac solatium flagitandum foret, atque expectandum; praesertim cum mala, his longe graviora, maneant eos, qui potestatem, quae unius Dei propria est, sibi arrogant, atque usurpant. Igitur immatura, ac consulto accersita mors non modo nec aufert, nec attenuat mala, quibus conflictamur, sed iisdem potius summum veluti cumulum imponit. Ad postremum : advertendum diligenter est, duo voluntariae mortis genera esse, primum est eorum, qui *directe*, atque ex animi proposito, sibi afferunt mortem, seipsos vel jugulantes, vel in ignem injicientes, vel, alia ejusmodi ratione, necantes; alterum est eorum, qui se *indirecte*, ut ajunt, et *negative* interimunt, cujusmodi sunt ii, qui non se quidem occidunt ferro, manu, igne, et simili modo, sed aliquid agere praetermittunt, aut agunt, ex quo, praeter animi propositum, sequitur ipse interitus, ut miles, qui non fugit ingruentem hostem, quem fugere posset; amicus, qui telo amicum suum petenti, pectus opponit. Jam vero latum est discrimen, inter utrumque mortis oppetendae modum. Ad primum spectat praeceptum negans, quo vetamur quemquam interficere, ad alterum spectat praeceptum affirmans, quo jubemur vitam nostram servare. Porro nulla unquam incidunt tempora, quibus ea, quae praecepto negante, praesertim naturali, vetantur, fieri honeste queant, incidunt autem multa, quibus, illa, quae praecepto affirmante jubentur, praetermitti laudabiliter possunt. Quamobrem plures quidem existere possunt causae, ob quas vitam

hanc nostram minime tueamur, ac servemus, at nulla unquam existet causa, ob quam, jure, ac laudabiliter, ipsi nos interimamus (42).

(42) Montesquius (Montesquieu) in Litteris Persicis (Lettres Persannes) ssumpta Usbeki viri persae persona, num, inquit, ordinem a divina prodentia constitutum turbo, dum materiae modos immuto, idque quadratum efficio, quod erat antea rotundum? Ubi ego e vivis excessero, minusne meus animus sublimis, quod ab omni materiae concretione sit segregatus, minusne meum corpus erit natura dignum quod in vermem aut espitem, aut spicam sit conversum? Quod si ex morte neque animus, neque corpus ullum patitur detrimentum, timendum ne erit ne forte inde fiat minus apta in mundo reliquarum rerum junctura, minus ordinata series, minus aequabilis ac temperata concordia? Quae tanta est generis nostri superbia, ut unius homuncionis interitu, universam propemodum naturam everti existimemus? Quid quaeso est unusquisque homo si cum ceteris, qui sunt fuerunt et erunt, acervatim spectatis conferatur? tenuissima scilicet ac vilissima atomus, ideo tantum Deo conspicua, quia nihil usquam est, quod divino conspectui se subducere queat. Itaque Montesquius contendit autochiriam, nimirum voluntariam sui occisionem divinae providentiae injuriosam haudquaquam esse, idque evincere nititur, tum ex similitudine, quae intercedit inter eum, qui se ultro interficit, et eum, qui materiae modos immutat; tum ex eo quod ex voluntaria sui occisione, neque animi, neque corporis conditio ulla ex parte deterior efficiatur; tum denique ex eo quod mundi ordo nullam inde jacturam patiatur. Atque hoc postremum confirmat ex abjectissima natura hominis qui cum reliquis hominibus simul sumptis collatus, quodammodo evanescit.

At haec inania prorsus sunt. Etenim ad primum, inter eum qui sibi mortem conscisciit et eum qui materiae aliam tribuit formam nulla profecto intercedit similitudo. Nam hic partes, quibus materia constat, nova quadam ratione collocat ac disponit; ille intimam animi corporisque conjunctionem, in qua vita hominis, operis praestantissimi, est posita, violenter abrumpit. Praeterea si qui se ipse jugulat non magis est culpandus, quam qui cereum globum ex rotundo quadratum facit, tum fas cuique erit non modo semetipsum sed et alium quemvis gratis jugulare; quo nihil absurdius, nihil truculentius dici aut cogitari potest. Ad secundum, etsi animus a corpore solutus melius fortasse se habeat, quam cum eidem alligatur, non idem tamen de corpore est sentiendum. Nemo enim aut spicam aut vermem merito praetulerit corpori, quod cum animo ratione praedito intime copuletur ac vitam agat. Accedit hic non quaeri an animi corporisve status per mortem melior pejorve efficiatur, verum an licite hoc pacto mutari possit. Ad id autem quod tertio loco est propositum, advertimus, mundi ordinem esse duplicem alium physicum, alium moralem. Voluntaria sui occisio ordinem quidem physicum haudquaquam subvertit, at ei nihilominus adversatur. Immatura enim ac violenta animi a corpore dissociatio, est quid per se contrarium iis legibus, quibus regitur animalis hominum vita. Ordo autem moralis per voluntariam sui occisionem pessime violatur. Is enim ordo postulat ne cujus jura laedantur. At vero qui se ipse interimit; non modo naturali propensioni obluctatur, sed et jura tum societatis humanae, tum praesertim ipsius Dei gravissime laedit. At homo vilissima quaedam res est. Id quidem nos liberaliter damus, spectato seorsum corpore, spectato autem animo omnino inficiamur. Hominis enim animus ob rationis lumen, quo insignitur, ad ipsum Deum accedere, cum eoque societatem quamdam habere videtur. Igitur ad honestandam autochiriam frustra la-

ARTICULUS II.

De iis hominis officiis
Quae animum cujusque proprium potissime respiciunt.

Servandus nobis est ordo, in utraque nostri parte, in corpore scilicet et in animo. Ordo corporis proprius in sanitate consistit.

Vitae animalis conservandae officio, addendum est officium, quo quisque homo adstringitur, ad assequendum retinendumque ordinem, in utraque sui parte, in corpore scilicet, ut in animo (43). Facile profecto est videre, ordinem corporis proprium situm esse in sanitate; quae firma sit, ac cujusvis expers doloris. Inter physica hujus vitae bona, eminet sine dubio corporis sanitas, cujus tantum est pretium, ut absque illa, vita ipsa, vilis ac gravis censeatur. Revera, qui corporis sanitatem amisit, nullamque illius recuperandae spem fovet, is mortem, pro bono quodam, habere, atque adeo expetere incipit. Ceterum, cum tantum sit bonae valetudinis pretium, omnino fatendum est, in nostra potestate nequaquam esse positum, ut eam

borat in Litteris Persicis Montesquius, qui nihilominus in alio opere abs se conscripto (Esprit des loix liv. 14. ch. 12. note,) sibi turpiter contrarius, aut laudabiliter resipiscens diserte fatetur eum qui se interimit, adversus naturalem legem, revelatamque religionem manifesto agere.

(43) Gerdilius docet, (Principes metaphysiques de la Morale Chrétienne) hominis ad seipsum officia, fundamentum habere in officio, quo nos nostraque omnia Deo referre debemus; idque hac ratione demonstrat: » L'obligo di riferire a Dio tutte le nostre azioni, non è altro che l'obligo di far uso delle nostre facoltà, conformemente al loro fine. Queste facoltà o appartengono all'animo, o appartengono al corpo. Due sono le facoltà dell'animo principali, intelletto, e volontà. Or l'uso, cui Dio vuol che facciamo del nostro intelletto consiste appunto in conoscere lui medesimo, e le sue perfezioni, quanto comporta la condizion nostra, e di più in conoscere quelle pratiche verità, secondo le quali, è d'uopo che noi regoliamo le nostre azioni, acciocchè tornino a Dio grate. L'uso poi, che Dio vuol, che facciamo della nostra volontà, consiste nel metterci in una costante disposizione, di aderire alle verità, che il nostro intelletto ci fa conoscere, e di nulla mai volere, o eleggere, che non sia conforme ad esse. Noi non possiamo dunque riferire a Dio le nostre facoltà intellettuali, se non per mezzo di una disposizione costante, a cercare la verità, e ad abbracciarla, aderendo ad essa, e mettendola in pratica. Per acquistare una sì fatta disposizione, e per durare in essa, egli è necessario superare di molti ostacoli, e tolerare di molte pene, soprattutto a cagione delle nostre passioni. Ma colla forza dell'animo noi veniamo a capo di vincerle, e moderarle». Ex his manifestum efficitur a Gerdilio tria requiri, ad obtinendum ordinem animi proprium, videlicet, veritatis cognitionem, per quam ab animo excluditur error; voluntatis cum recta ratione concordiam, per quam excluditur culpa; denique cupiditatum moderationem, per quam obices removentur. Duo priora ordinem ipsum constituunt, tertium conservat.

habeamus, aut si habemus, minime amittamus, aut si amisimus, recuperemus. Pendet enim ab externis quibusdam causis, cujusmodi est nativa corporis constitutio, ciborum natura, aeris coelique temperies, variaeque anni tempestates, quae liberae nostrae voluntati haudquaquam subduntur. Hinc est, quod bona valetudo nequit per se esse moralis officii propria materia. Nihilominus, et eam curare, quantum necesse est, ad munus nostrum rite obeundum, et cavere diligenter ab iis, quae ad eam perdendam, aut corrumpendam sunt apta, naturae lege jubemur.

Curandum, ut intellectus ab errore sit liber.

Quod autem attinet ad ordinem animi proprium, is profecto magna ex parte a nobis pendet. Quamobrem, ad eum obtinendum servandumque, naturali omnes officio, obligamur. Ordo animi proprius in eo potissime consistit, quod animus ab errore non minus, quam a culpa sit vacuus. Nam error et culpa haberi merito possunt, pro duobus quibusdam morbis, quibus humanus animus est obnoxius. Hinc quemadmodum corpus, tum censetur maxime ordinatum, quum nulla prorsus aegritudine, nulloque laborat dolore, ita pariter animus maxime ordinatus censeri debet, quum errore caret, et culpa. De illo autem errore, hic loquimur, qui ad mores pertinet. Nam quum errores, quibus humanum genus perpetuo ducitur, sint numero propemodum infiniti, quidam inter eos sunt, ex quibus humanarum actionum honestas valde labefactatur, ac prorsus evertitur. Ita si forte fiat, ut naturae scrutator, in statuendis corporum principiis, aut mathesis cultor, in quantitatibus supputandis, aut historicus, in eventorum temporibus distinguendis, aut denique geographus, in notandis urbium locis, a vero aberret, hujusmodi errores nihil cum virtute ac vitio commune habent, nisi forte is, qui in illos incidit, eosdem obstinate tueri, falsumque, pro vero, nobis obtrudere velit. At si quis nesciat; quid Deo, quid sibi, quid tandem aliis hominibus debeat, quaenam sint muneris sui partes, quaenam propria cujusque jura, haec aberrandi ratio, absque ingenti virtutis honestatisque detrimento, esse nequit. Jam vero, ad removendum hujusce ignorantiae, ac deceptionis periculum, necesse est instituere intellectum, eo nimirum genere institutionis, quae in hominum officiis juribusque demonstrandis versetur, quaeque conditioni ac captui uniuscujusque sit accommodata.

Curandum, ut voluntas a culpa sit pura.

Culpa generatim est posita in quodam voluntatis a ratione dissensu. Potest enim voluntas ea, qua pollet, liber-

tate abuti, ac rationis ductum deserere. Nam etsi voluntas perpetuo versatur in eo, quod ut bonum malumve a ratione proponitur, tamen ad sequendum rationis judicium, nullo modo, adigitur. Hinc est, quod continere se valet, et ab eo appetendo, quod a ratione bonum judicatur, et ab eo fugiendo, quod judicatur malum. Immo tanta est humanae voluntatis vis, ut ratio non raro, ex ejus impulsu, huic potius rei, quam alteri considerandae intendat, eamque ipsam rem, quam considerandam suscepit, ex hac potius parte, quam ex altera spectet. Hac de causa, et ratio falsam saepe de rerum pretio sententiam profert, et voluntas a recta ratione ultro dissentit, atque idcirco in culpam incidit. Itaque culpa in eo sita est, quod voluntas a recta ratione libere dissentiat. Quare, ad vitandam culpam, quae morbus animi est maximus, necesse est, ut voluntas, cum judicio rectae rationis, perpetuo consentiat. Consentiet autem, si in rebus amandis appetendisque, ejusdem rationis de earum bonitate aut malitia judicium fideliter sequetur. Jam vero rationis rectae judicium interdum est de eo, quod appetitur propter se, interdum de iis, quae appetuntur propter aliud. Quoad primum, recta ratio praescribit, ut homo non alium agendo finem spectet, quam qui est honestus, idest relationibus naturae humanae propriis consentaneus. Quoad alia, aut ea prava sunt, aut nullam habent pravitatem, si prava sunt, recta ratio decernit, ab iis esse omnino abstinendum; si vero quavis pravitate carent, decernit, iis ad honestum dumtaxat finem esse utendum. Quocirca tum obtinebitur perpetuus voluntatis, cum recta ratione, consensus, quum voluntas in omnibus, pro quadam veluti meta, unice habebit sibi praefixum bonum honestum. Quemadmodum vero in ea cognitione, quae errorem ad mores spectantem excludit, situs est ordo intelligentiae, ita in hoc boni moralis perpetuo sectandi proposito, quod excludit culpam, situs est ordo voluntatis. Ex utroque autem totius animi ordo, ac sanitas exsurgit.

Temperandae cupiditates, quae intellectum aberrare, voluntatem peccare faciunt.

Nihil est, quod animi ordinem magis perturbet, quam affectus, qui ad rectae rationis normam, non sit exactus. Affectus enim, ubi modum non servet, illico impedit, et quominus ratio verum, de rerum pretio, judicium faciat, et quominus voluntas bono jucundo bonum honestum anteferat. Nam ad rite judicandum, necesse est, ut ratio omnia, quae ad rem, de qua agitur, spectant, sedulo expendat. Jam vero, in aestu cupiditatis, animus rem intuetur,

ex illa tantum parte, qua ea sentienti appetitui convenit, aut adversatur. Quare fieri nequit, ut ratio tum rei propositae adjuncta omnia diligenter consideret. Hinc ad efficiendam falsam de bonis, ac malis, quae occurrunt, aestimationem, facile inducitur. Cum autem, ex naturae instituto, appetitus sentiens voluntati subesse debeat, effraenata cupiditas facit, ut dominetur. Quod quidem dominium voluntati libertatem minime aufert, nihilominus eam, in bonum jucundum, quod est appetitûs sentientis objectum proprium, validissime inflectit. Immodica haec voluntatis in bonum sensile inclinatio, ex dominio appetitûs sentientis profecta, eique addita falsa rationis, de rerum praestantia, aestimatio, ex eodem fonte derivata, efficiunt, ut fervescente cupiditate voluntas, salva libertate, bono jucundo bonum honestum plerumque posthabeat, quod sine culpa fieri nequit. Itaque cum immoderatae cupiditates, et rationem aberrare, et voluntatem peccare faciant, animi ordinem, ac sanitatem omnino perturbant, ac destruunt. Sunt, qui contendunt id inde oriri, quod omnes prorsus hominis cupiditates, suapte natura, sunt pravae. Alii non quidem omnes, at ex iis aliquot saltem esse per se inhonestas arbitrantur. Quare eam animi depravationem, tum ex insita pravitate quarumdam cupiditatum, tum ex nimia vehementia vel earum, quae non sunt per se inhonestae, repetere consueverunt. Nos vero, perspecta intima cupiditatum natura, affirmare haud dubitamus, nullam ex iis esse, quae sit per se moraliter mala. Et sane animi motus, qui libertate careat, neque honestatem, neque pravitatem habere potest. Jam vero quaevis cupiditas, cum sit actio appetitûs sentientis, libertate caret. Igitur nulla est cupiditas, quae per se honesta sit, vel prava. At, inquiunt, invidia accepta, pro quadam tristitia de bono alterius, odium in hominem vel inimicum, atque aliae hujusmodi cupiditates honestati, legique divinae aperte adversantur. Respondemus, invidiam eatenus esse malam ac vetitam, quatenus liberae voluntati subjicitur. Primo enim ea vitio nequaquam verteretur, nisi libere esset excitata, aut saltem libere admissa. Praeterea invidus ideo culpatur, quia bonum alterius ex ea dumtaxat parte intuetur, qua mali proprii speciem praesefert. Jam vero a libera ejus voluntate id pendet. Haec enim una facit, ut intellectus, ea tantum ratione, bonum alterius contempletur. Igitur invidia, hac solum de causa, est mala ac vetita, quod liberae voluntatis dominio, rationisque aber-

rantis regimini subditur. At si ea non aliter consideretur, quam ut mera appetitûs sentientis affectio , per phantasiam excitata, quum sit tum expers libertatis , est quoque expers culpae. Nulla enim est culpa in hoc, quod appetitus sentiens tristetur de iis, quae per phantasiam ei proponuntur, ut mala. Quod asserimus de invidia, id facile accommodari potest, sive odio, quo interdum homo hominem insectatur, sive alteri cuilibet cupiditati , quae prima fronte videatur per se prava. Ex his patet, ad assequendum, retinendumque ordinem animi proprium, non quidem esse necessarium , ut ulla ex hominum cordibus cupiditas radicitus extirpetur , quod fieri nequit; sed satis esse, ut singulae cupiditates prudenter regantur, quod fieri debet; siquidem hoc ipso, quod naturae lege obstringimur, ad ordinem illum obtinendum, obstringimur pariter ad ea praestanda, sine quibus idem obtineri nequit. Ad hujus autem ordinis custodiam , ea hominis ad seipsum officia , quae animum cujusque proprium respiciunt, commode revocantur.

CAPUT III.

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA ALIOS.

ARTICULUS I.

De iis hominis erga alios officiis Quae ad justitiam pertinent.

Homines natura aequales; hac aequalitate nituntur officia ad alios; quorum alia ad justitiam alia ad humanitatem ac beneficentiam revocantur.

Hominis ad alios officia continentur omnia , in officio custodiendi naturalîs illius ordinis, qui ex mutuis hominum relationibus enascitur. Harum relationum potissima est omnimoda naturae, qua omnes sunt praediti , aequalitas. Omnes namque homines in iis, quae humanam constituunt naturam, pares omnino sunt. Nam licet ingenio, et corporis robore alter alteri saepe antecellat, id tamen non diversam naturam , sed diversam animi corporisque constitutionem ac temperiem , diversamque educationem solummodo evincit. Et sane quemadmodum idem est homo infans, juvenis, senex quamquam non eaedem sunt in infante, juvene, ac sene, animi corporisque vires, atque habitudines, ita iidem natura sunt homines , hebetes et perspicaces , infirmi et robusti , quamquam perfectionis gradu , atque intensitate inter se differunt. Omnimoda haec naturae aequalitas ma-

nifesto postulat, ut unusquisque, erga alium quemlibet, ita se gerat, uti se gerit erga seipsum. Jam vero, quum homo ordinato sui amori minime adversatur, ita se gerit, erga seipsum, ut et abstineat ab inferendis sibi malis, et incumbat ad comparanda sibi bona. Hinc unusquisque duplici, erga alios, lege obligatur. Nam et vetatur eos laedere, et jubetur iis benefacere. Lex prior parit officia illa, quae ad justitiam revocantur, utpote quae perfectis aliorum juribus respondent. Posterior parit officia illa, quae ad humanitatem, ac beneficentiam reducuntur, utpote quae ex insita naturae humanae propensione, potissime derivantur.

Nemo laedendus; quanta sit hujus praecepti ad tuendam hominum societatem necessitas.

Atque ut de primis hoc loco agamus, ea exhibentur omnia, per notum illud effatum, quo statuitur, neminem esse laedendum. Et merito quidem, nam ex eo, quod omnes homines iisdem, a natura, donati sint bonis, sponte consequitur, neminem alteri, quoad illa bona obnoxium esse, omnes, iisdem juribus primigeniis, esse instructos, omnibus a lege naturali, eodem modo, consultum esse. At vero nequit lex naturalis cuiquam facultatem ac jus, quod nemini obnoxium sit, tribuere, quin simul aliis omnibus interdicat jus illud invadere, aut aliqua ex parte laedere. Prima igitur naturae lex, qua homines invicem obstringuntur, est haec: Neminem laede. Atque hujus quidem praecepti nos admonet ipsa *synderesis*; scilicet nemo est, qui saepe intus non audiat manifestam illam naturae vocem, nimirum: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; quo jure alios tecum agere vis, eodem tu cum aliis age, et hujusmodi. Quod quidem sapientissime est factum, cum tanta sit illius praecepti necessitas, ut eo sublato, socialis hominum vita consistere nequeat. Nam cum eo, qui nullum nobis conferat beneficium, qui ne communia quidem, ac vulgaria exhibeat officia, dummodo nulla ratione nos laedat, tranquille utcumque vivere possumus; imo a maxima hominum parte nihil amplius plerumque expetimus; bonorum enim communio, inter paucos dumtaxat, locum habere solet; at cum eo, qui nobis noceat, nullo pacto vivere pacifice possumus; cum natura amorem adeo magnum sui, suorumque bonorum, praesertim naturalium, unicuique homini inseverit, ut non possit homo, non omnibus modis repellere eum, qui iis detrimentum aliquod inferre aggreditur. Hinc optime Seneca » ut omnia, inquit (*) inter se

(*) De Ira l. 2. c. 31

membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad coetum geniti. Salva autem esse societas, nisi amore et concordia partium, non potest». Quamobrem, qui non abstinet a laedendis aliis, numquam ipse tranquillus, ac securus esse potest. Itaque et sua quisque utilitate ductus hujusmodi praeceptum servare debet, praesertim cum nihil facilius eo sit, utpote quod in mera actionis praetermissione consistit, nisi si quatenus compescendae sunt rationi obluctantes libidines, atque inprimis immensus privatae utilitatis amor.

Nefas est alterius animum pravis opinionibus imbuere.

Tria vero sunt praecipua, quae in aliis laedere, jure ipso naturae prohibemur, nimirum animus, corpus, bona existimatio. Quare primo gravissime in sanctas naturae leges ii peccant, qui scientes prudentesque, pravis opinionibus ac placitis, aliorum animos imbuunt. Nam et id laedunt, quod est in homine praestantissimum, et semen jaciunt scelerum omnigenorum. Depravato enim intellectu, necessario depravatur voluntas, atque inde per totam vitae rationem, crimina erumpunt: scilicet ii sunt omnium hominum scelestissimi, qui ex pravis, quas animo imbiberunt, sententiis male agunt. Isti enim delicta turpissima, quasi praeclara quaedam facinora, audentissime perpetrant. Qui autem, seu vehementiori aliquo animi motu, seu ignoratione delinquunt, ii facilius plerumque, ac citius emendantur (44).

(44) Inter ea, quae alios laedunt, praesertim quoad animum, recensendum inprimis est mendacium. Nam cum homines de verborum usu, ac sensu, libere inter se convenerint, huic conventioni mendacium aperte adversatur. Est enim mendacium locutio contra mentem; cum scilicet quis aliud loquitur, aliud sentit. Nomine autem locutionis non solum verba, sed et quaecumque, verborum loco, adhiberi possunt, designantur. Hinc quemadmodum ad veracitatem tria requiruntur, nimirum voluntas dicendi verum, scilicet proferendi verba menti consona, ipsa locutio et verborum significatio, quae mentis judicio sit consentanea, ita tria pariter requiruntur ad mendacium, voluntas dicendi falsum, ipsa locutio, et significatio, animi conceptui, contraria; ex quibus profluit quartum, idest alterius deceptio; quamquam id non videtur necessarium, ad rationem mendacii, neque etiam animus decipiendi alium. Potest enim quis velle mentiri, ne convinci possit, ex sua ipsius confessione, etiamsi sciat alium minime habiturum esse fidem. Nihilominus plerumque qui mentitur, vult falsam in animo alterius opinionem gignere, idest decipere. Quare deceptio alterius est consuetus mendacii effectus. Hic vero est advertendum, aliud esse mentiri, aliud, falsum dicere. Potest enim quis dicere falsum absque mendacio, quia nimirum putat id esse verum, atque idcirco non mentitur; siquidem mentiri est contra mentem ire. E contrario potest quis dicere verum, et nihilominus mentiri, quia id, quod reipsa est verum, ipse putat esse falsum, atque idcirco loquitur contra id, quod sentit. Hinc merito Augustinus » melior est, inquit. (Enchir. c. 18.) qui nesciens falsum dicit, quoniam id ve-

Nefas est alterius corpori damnum, ac praesertim mortem afferre.

Detrimento, quod patitur animus vanis erroribus irretitus, atque ad turpia quaeque illectus, proxime accedit vis illata corpori, qua membrum ejus aliquod vulnere debilitetur, vel abscindatur, aut vita ipsa destruatur. Nihil enim, post animum, ad hominem magis pertinet, quam corpus, quocum animus naturaliter est conjunctus. Nam cum corpus sit naturalis hominis pars, ei vis damnumve afferri nequit, quin facultates actionesque hominis propriae illico praepediantur; quod naturae consilio plane adversatur. Quod si vis corpori illata, quae naturalibus hominis facultatibus impedimentum ac detrimentum solummodo importat, tanta est legum naturalium infractio, quantam esse putabimus eam vim, quae vitae infertur, hominemque penitus dissolvit? Profecto nihil gravius atque infestius, tum singulis civibus, tum toti humanae societati evenire unquam potest. Immo vero qui hominem interimit, absque justa causa, is

rum putat, quam qui mentiendi animum sciens gerit, nesciens verum esse, quod dicit. Ille namque aliud non habet in animo, aliud in verbo, huic vero qualecumque per se ipsum sit, quod ab eo dicitur, aliud tamen clausum in pectore, aliud in lingua promptum est, quod malum proprium est mentientis ». Ex his colligitur, mendacii pravitatem sitam esse potissimum in oppositione verborum cum mente. Revera cum proprium verborum sit indicare mentis conceptum, qui mentitur, iis utitur, contra ipsum mentis conceptum. Quamobrem in eo qui mentitur, quaedam est contradictio inter mentem et linguam; quod enim lingua affirmat, mens negat et vicissim. Atqui per se turpe est ac vituperandum, ut in uno eodemque homine, externa cum internis pugnent, nam externa internis, ex ipsius naturae instituto, respondere debent. Igitur mendacium est per se pravum. Praeterea mendacium, Dei veracitati omnino adversatur. Quamobrem Deus utpote amantissimus veritatis non potuit illud non prohibere. Sane Deus ideo condidit hominem ut homo in seipso eas patefaceret atque referret Dei dotes, quas pro naturae humanae conditione patefacere ac referre posset. Atqui homo imaginem in se aliquam divinae veracitatis praeferre potest, si nimirum verba menti perpetuo consentire faciat; quemadmodum et divinae justitiae, si nimirum perpetuo jus cuique suum tribuat. Igitur Deus homini mendacium, utpote per se pravum, ac divinis dotibus oppositum necessario interdixit. Denique cum mutua hominum commercia, pactis ac promissionibus, innitantur ac peragantur, si mentiri aliquando liceret, nulla esset pactorum ac promissionum vis atque utilitas; nullus aliis paciscentibus, ac promittentibus fidem habere posset. » Quomodo enim inquit Augustinus, (Enchir.) credendum est illi, qui putat, aliquando esse mentiendum? Nam tunc forte mentitur, quando praecipit, ut illi credamus». Atque infra subdit: » quo admisso, omnis omnino disciplina fidei subvertitur». Igitur, vel semel admissa honestate mendacii, humana respublica perpetuis suspicionibus perturbaretur, nec stare diu posset. Cum autem Deus velit mutuam hominum conjunctionem, tribuatque hominibus, ad eam incundam, loquendi facultatem, profecto necesse est, ut vetet mendacium, per quod praecipuum mutuae conjunctionis vinculum, idest fides reciproca necessario disrumpitur, ac destruitur.

non modo est injuriosus in humanam societatem, quam parte aliqua, membroque utili privat, sed etiam in ipsum Deum, cujus jura invadit. « Nam, ut praeclare ait vetus quidam philosophus, (Philo de Decal.) cum gregalem et compascuum edidisset hominem Deus mansuetissimum animal, ad concordiam et societatem invitavit, sermone dato, ut magis inter se concinnarentur, apteque componerentur omnes, et conspirarent moribus. Quamobrem, quisquis alterum interficit, sciat se naturae jus, fasque subvertere, scriptum ad utilitatem communem omnium. Sciat etiam sacrilegii reum esse se, sublata e possessione Dei re sacratissima. Quid enim tam religiosum, tam sacrum, quam homo est? »

Nefas est alterius famam contumeliis ac calumniis proscindere; quam gravis sit hujusmodi injuria.

Jus cujusque proprium non tantum laeditur, si falsis opinionibus imbuatur ejus intellectus, pravisque affectionibus depravetur voluntas, et corpori vis afferatur, sed etiam si maledictis, contumeliis, calumniis bonae existimationi labes adspergatur. Quod quidem existimationi allatum damnum, grave admodum esse, vel ex eo manifestum fit, quod praecipuorum bonorum, quae ad hominem, qui vitam agit civilem, pervenire possunt, existimatio fundamentum sit, ac praesidium. Nam quemadmodum, qui publica est infamia notatus, is praeter jus suae vitae, nullo alio fruitur civitatis jure, ita ille, cujus apud viros bonos, ac graves, opinio, non consumpta quidem, at imminuta sit, plurimum dignitatis atque auctoritatis necessario amittit. Quae famae jactura magnum ingenuo cuique dolorem affert. Nam, cum ii, qui sensibus omnia metiuntur, nullam atrociorem injuriam agnoscant, quam quae corpori afferatur, ii contra, quorum animus excelsior est, ac nobilior, nullum sibi gravius accidere posse detrimentum arbitrantur, quam si quidquam, opinioni, de se, ceterorum animis inditae detrahatur. Duplex autem est existimatio, qua quis in civitate frui consuevit. Nonnulli enim in eo sunt existimationis gradu, in quo eos posuit, quaedam facultatum naturalium praestantia, aut etiam externorum bonorum, atque ornamentorum splendor, plerique autem non alia florent fama, quam quae morum integritate, vitaeque honestate nititur. Utrisque ingentem perniciem, atque injuriam importat calumnia. Vulgus enim cum veritatem plerumque ignoret, ex rumoribus, vel levissimis, judicat, iisque utitur quasi quibusdam principiis, ut ex iisdem, quid de unoquoque sentiendum sit, statuat. Immo vero etiam eos auget, atque immutat persaepe, ut suadet omnibus insita obtrectandi libi-

do. Neque iis tantummodo, in quos emittitur, sed et iis, quorum auribus ingeritur, maxime nocet calumnia. Primo enim eos facit reos ejusdem, quod ab ipsa admittitur, criminis. In calumniis quippe, teste Herodoto (*) duo faciunt injuriam, unus afficitur injuria duorum. Nam injuriam facit, tum qui calumniatur, tum qui calumnianti aures, fidemque adhibet. Qui autem calumnia impetitur, injuriam patitur ab utroque; siquidem ad bonam aliorum existimationem jus habet, quamdiu eam, publico aliquo flagitio, non corruperit. Praeterea calumnia malignos efficit audientes. Nam qui occulta aliorum delicta, sive illa vera sint, sive falsa, libenter audit, is facile assuescit malignitati, qua nulla est communi benevolentiae nocentior pestis. Igitur unicuique homini, jure naturali, interdictum est, alios laedere praesertim in animo, corpore, ac fama.

Contumeliae ac detractionis natura, discrimen, origo, pravitas.

S. Thomas (**), scite ac dilucide agit de iis verborum injuriis, quae extra judicium inferuntur. In rem nostram faciunt quaedam, ex iis, quae de contumeliae detractionisque natura ac discrimine disserit. Sunt autem hujusmodi: contumelia tum existit, cum quis id, quod est contra honorem alterius, deducit in notitiam ejus, atque adeo aliorum, qui forte adsunt. Quod quidem verbis potissime efficitur. Verba enim, teste Augustino, inter homines obtinuerunt principatum significandi, quaecumque animo concipiuntur Quare contumelia verbis praesertim continetur. Contumelia, convicium, improperium magnam inter se similitudinem ac veluti affinitatem habent. Hisce enim tribus aperitur alterius defectus, ac laeditur honor. Hujusmodi autem defectus est triplex, nimirum defectus culpae, cujusmodi est furtum, defectus naturae, qui rationem poenae habere potest, cujusmodi est caecitas, defectus fortunae, cujusmodi est indigentia. Contumelia objicit primum, convicium non modo primum, sed et secundum exprobrat, improperium proponit, ac veluti in faciem projicit tertium. Hinc si quis injuriose alterum appellet *furem*, non modo contumeliam, sed et convicium ei infert; si quis vero alterum appellet *caecum*, convicium quidem illi irrogat, non autem contumeliam. Qui demum alteri, per injuriam, in mentem revocat auxilium, quod ei necessitate aliqua laboranti contulit, is improperium facit. Unde il-

(*) L. 7.
(**) 2. 2. q. 72 et seqq.

lud (*). « Exigua dabit, et multa improperabit ». Saepe tamen unum pro alio usurpatur. Detractio est denigratio alienae famae per occulta verba. Nam « sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter; manifeste quidem, sicut in rapina, vel quacumque violentia illata; occulte autem sicut in furto, et dolosa percussione, ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit; uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam, alio modo occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur; et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus, in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis, quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famae, in quantum hujusmodi verba occulta proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet, quod detractio differt a contumelia dupliciter; uno modo quantum ad modum proponendi verba; quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte, alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum; quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae. » Contumelia ex ira, detractio ex invidia in primis oritur. Illa enim ad vindictam, quam expetit ira, aperte sumendam est maxime idonea; nulla siquidem vindicta homini irato est magis in promptu, quam contumelia alteri inferenda. Haec claro alterius nomini tenebras offundere satagit; quod est invidiae gratissimum. Utraque ingentem aliis injuriam facit. Homines enim cordatiores et honorem diligunt magis quam pecuniam; et bonam famam, quae quadam interdum immortalitate donatur, pluris aestimant, quam cetera externa bona, quae brevi post tempore sunt peritura.

Damnum alteri illatum est reparandum.

Neque solum vetamur, jure naturae, alios laedere, sed si forte aliquem laesimus eique damnum aliquod intulimus, quod merito nobis tribui queat, omnino jubemur illud, quantum in nobis est, reparare statim, ac resarcire. Primo enim, vanum esset praeceptum neminis laedendi, si ubi quis reipsa laesus sit, damnum ei gratis sit

(*) Eccl. 20.

perferendum. Praeterea si nulla sit reparationis obligatio, hominum pravitas, ab inferendis invicem injuriis, numquam abstinebit. Demum qui damnum est passus, quamdiu justam ejus reparationem non obtinuerit, non poterit facile animum inflectere suum, ad ineundam cum inimico pacem, quod nihilominus, ex ipsa naturae lege, est omnibus praescriptum.

An liceat alios, vel scelestissimos ac maxime noxios, inimicitiae odio insectari

Tanta est vis ejus praecepti, quo vetamur aliis malum facere, ut ne licitum quidem nobis sit, iis malum velle. Naturali enim legi non externae tantum, sed et internae hominum actiones, et hae quidem potissimum, sunt obnoxiae. Nam actiones humanae legi naturali eatenus subjiciuntur, quatenus moralis bonitatis aut malitiae sunt capaces. Jam vero moralis bonitas, aut malitia propria est actionum internarum, quamquam exinde communicetur cum externis. Igitur tum externae illae actiones, quibus malum aliis infertur, tum praesertim internae, quibus malum expetitur, eadem naturae lege interdicuntur. Praeterea, quum lex naturae praescribit, aut vetat effectum, censetur quoque praescribere, aut vetare ipsam ejus causam. At vero injuria, quae opere ipso irrogatur, ab interno inimicitiae odio proficiscitur, non secus, ac fructus a radice. Igitur utrumque, eodem naturae jure, prohibetur. Neque vero quis putet, licitum esse, malum velle iis saltem, qui mali sunt, malumque, sive aliis, sive etiam nobis important. Nam lex naturae idipsum omnino vetat. Ceterum, ut hac in re, omnis tollatur obscuritas, notandum est, aliud esse, velle alteri malum, ut malum, aliud abominari alterius malitiam atque injustitiam. Hoc, et necessario profluit a natura humana, et accedente liberae voluntatis consensu honestum est, ac laude dignum. At illud numquam est licitum, quantumvis malus, et noxius sit homo, cui malum expetitur. Et sane, teste ipso Tullio (*), « natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit. » At vero aeque est praeditus natura humana homo probus et beneficus, ac improbus, et maleficus (45). Praeterea, ut fert

(*) De off. l. 6. c. 6.

(45) Epictetus (in Enchiridio) monet, officia derivanda esse ac dimetienda ex relationibus, quae inter nos et alios intercedunt. Ex quo colligit, ea persolvenda esse, quantumvis pravus sit is, cui quidpiam ex naturae lege debemus. » I doveri e gli offici, ait ille, (ex versione Jacobi Leopardi) si misurano generalmente dalle relazioni. Il tale ti è padre? appartientisi aver cura di lui; cedergli in ogni cosa; se ti rampogna, se ti batte; portarteto pazientemente. Ma egli è un cattivo padre. Forse che la natura ti obbliga al padre buono? non già, ma semplice-

vetus adagium, nemo sine vitiis nascitur, atque optimus ille est, qui minimis urgetur; scilicet nullus est homo, qui sit omni ex parte bonus. Hinc, si odisse vetamur eos tantum, qui nullo vitio laborant, nullus fere erit homo, quem ex naturae lege debeamus amare. Id autem, et communi hominum sensui adversatur, et humanam societatem, a natura praescriptam penitus dissolvit, ac destruit. His accedit, neminem esse, qui ex bono malus, aut vicissim ex malo bonus fieri nequeat. Quorum primum quidem amori, at alterum odio adversatur. Igitur nefas est, velle alteri malum, ut malum, quantumvis is improbus sit, ac sive in alios, sive etiam in nosmetipsos, maleficus atque injuriosus.

ARTICULUS II.

De iis hominis officiis
Quae ad humanitatem pertinent ac beneficentiam.

Humanitatis officia ex naturae aequalitate dimanant.

Natura, quae perfectum in omnibus spectat, in hominibus consociandis non modo id sibi proponit, ut eorum nempe societas diu stet, ac vigeat, sed etiam, ut laeta floreat, ac bonis omnibus sibi accommodatis affluat. Hinc est, quod et prohibet, ne homo homini sit injuriosus, et praecipit, ut homo in hominem humanus sit ac beneficus. Quorum primum ad societatis humanae incolumitatem, alterum ad ejusdem felicitatem est prorsus necessarium. Humanus est, qui alios amat, atque adjuvat, absque ullo in-

mente al padre. Il fratello ti fa egli torto? tu non mancare però seco dell'officio tuo di fratello, e non guardare quello, che ti faccia egli, ma quello, che abbi a far tu per procedere secondo natura. Perocchè già un altro non ti può fare nocumento se tu non vuoi; ben sarai tu offeso se tu stimerai che altri ti offenda. Or dunque nel predetto modo, se tu ti accostumerai di por mente alle relazioni, troverai gli offici e i doveri che ti si appartengono rispetto al vicino, al cittadino, al capitano e a qualsivoglia altro». In quem locum scite animadvertit Pacettus, (Instit. Phil. Mor.) Epicteti principium, quod in uno alteroque exemplo adhibetur, accommodari facile posse omnibus prorsus hominibus, hac ratione.» Homo est? Praecipitur jus suum ei tribuendum, pro virili in necessitatibus juvandum uno verbo ceteros sicut seipsum amandos. At homo malus est. Numquid natura cum bono homine conjunctus es? non, sed cum homine. Tu ergo munus tuum erga eum tuere, nec quid ille agat considera, sed quibus rebus agendis tuum institutum naturae futurum sit consentaneum». Quae aperte ostendunt ex ipsis ethnici philosophi principiis legitime deduci, illicitum esse unicuique homini animum, vel scelestissimum, inimicitiae odio habere.

commodo ac detrimento rerum suarum, cujusmodi est, qui erranti comiter monstrat viam, qui aqua profluente quemvis, vel ignotum, uti sinit, qui ignem ab igne, quem ipse accendit, capere patitur, qui sole incalescente umbram alteri non denegat, qui prolapsum erigit, qui denique consilium fidele deliberanti praebet. Haec enim et his similia sunt, auctore Tullio, iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta. Hinc dicta sunt officia *innoxiae utilitatis*. Haec humanitatis officia, aeque ac officia justitiae, ex naturali hominum aequalitate, commode derivantur. Nam aequalitas naturae per se postulat amorem. Jam vero fieri nequit, ut quis amet alium, vel eo dumtaxat amore, qui generalis est, ac latissime diffunditur, et simul recuset opem ferre, quum absque ullo suo incommodo ac detrimento praestare id valet. Igitur ipsa naturae, qua omnes praediti sumus, aequalitas humanitatis officia sibi vindicat. Quamobrem jure optimo M. Antoninus « cognatum est, inquit (*), rationale omne, et naturae ipsius humanae ratio ab unoquoque hoc exigit, ut quorumvis hominum curam habeat ». Eum, qui hujusmodi officia aliis persolvere detrectat, omnes merito execrantur, atque inhumanum dicunt. Nam is, cum humanam in aliis hominibus naturam facto ipso negligat ac neget, eamdem ipse exuisse videtur.

Quanta sit beneficentiae inter homines utilitas, ac necessitas.

Quum, nulla utilitatis nostrae habita ratione, aliis hominibus adjumentum afferimus, sive rebus, quae in nostro sunt patrimonio, sive actione ipsa nostra, nostroque labore, beneficii sumus. Benevola vero actio, qua nos alteri tribuimus id, quo indiget, aut efficimus, ut adipiscatur id, quod est ei profuturum, beneficium vocatur. Etsi autem a beneficio non excluditur grati animi expectatio, cavendum tamen est, ne retributio, quae speratur, sit potissima beneficii conferendi causa, aut tacita quaedam conditio, ex qua beneficium confertur. Haec enim mercenaria beneficia, ad quamdam potius mercaturam, quam ad beneficentiam spectant; siquidem beneficentia non est laude digna, nisi quatenus, ex certa voluntate adjuvandi alterius, recta proficiscitur; quae voluntas si desit, aut oblique tantum in alterius adjumentum feratur, beneficentia inter virtutes recenseri nequit. Ut si quis divitias in vulgus profundat, ut viam sibi sternat ad supremum honoris gradum facilius obtinendum.

(*) L. 2. §. 4.

Multiplici autem ratione, beneficentiae inter homines necessitas evincitur. Primo ita est divinitus comparatum, ut nullus sibi omni ex parte satis sit, nullus omnibus abundet bonis, sed contra singuli pluribus egeant rebus, ac perpetuae vicissitudini sint obnoxii. Cum igitur unusquisque plurimarum rerum egestate laboret, aut certe laborare aliquando possit, mutuam inter homines bonorum communicationem propria cujusque indigentia omnino postulat. Deinde omnes homines, ob omnimodam naturae similitudinem, intimamque cognationem, mutuo generalis cujusdam amicitiae vinculo simul copulantur (46). Jam ve-

(46) Praeter eam amicitiam, quae cum oriatur ex omnimoda naturae aequalitate, ad omnes prorsus homines est diffundenda, alia est amicitia, arctior, atque intimior, quae tantummodo inter certos quosdam intercedit. Haec non est aliud, quam quaedam benevolentia mutua et manifesta, qua duo vel plures bonum sibi invicem volunt alter alterius gratia. Amicitia est quaedam benevolentia, quia sita est in amore, mutua, quia nisi amantium alter ab altero redametur, non censentur amici, est denique manifesta. Potest enim contingere, ut quis audiens, aliquem esse virum probum, et eum amet, et ab eo redametur, ita tamen, ut uterque nesciat se ab altero amari. Hi, dum latet mutuus eorum amor, sunt quidem benevoli, sed non adhuc sunt amici; erunt autem, cum mutuus eorum amor utrisque innotescet. Amicitiae causa est bonum, quod alteri inesse videmus, aut credimus; cumque bonum sit triplex, honestum, jucundum, utile; triplex quoque dicitur esse amicitia, una, quae in honestate, altera quae in jucunditate, tertia, quae in utilitate fundamentum habet. Nihilominus ea dumtaxat amicitia, quae ex honestate nascitur, perfecta est ac stabilis; reliquae imperfectae sunt, ac fluxae. Nam ad amicitiam perfectam requiritur, ut amicus ametur quatenus est per se bonus, atque amore dignus; non autem quatenus est bonus, ut ajunt, *per accidens*, atque est quaedam boni percipiendi occasio. Jam vero in amicitia, quae utilitate aut jucunditate fulcitur, amicus non amatur, quatenus est per se bonus, sed solum quatenus est quaedam boni percipiendi occasio. Igitur gemina haec amicitia est omnino imperfecta. Hinc autem sequitur utramque esse valde instabilem, ac facile solubilem Nam amicitia abrupto vinculo, quo conjungitur, necessario dissolvitur. Hujusmodi autem vinculum, in duplici hoc amicitiae genere, utilitas est, aut jucunditas. Atqui facillime accidit, ut qui prius erat utilis, aut jucundus, inutilis plane fiat, aut injucundus vel ipso invito. Igitur gemina haec amicitia non modo est imperfecta, sed etiam fluxa. E contrario amicitia, quae mutua nectitur honestate, perfecta est ac stabilis. Nam hujusmodi amicitia in eo differt ab aliis duabus, quod earum neutra habet dotes hujus; haec autem habet dotes illarum; scilicet fieri potest, ut amicitia, quam parit utilitas, neque jucunda sit, neque honesta, eademque ratione, amicitia, quam parit jucunditas, neque utilis sit, neque honesta; contra amicitia, quam parit honestas non modo est honesta, sed etiam utilis atque jucunda utrique amico. Haec ergo amicitia est maxime perfecta. Ex qua quidem perfectione oritur ejus stabilitas. Nam illa est amicitia in primis firma ac stabilis, quae habet omnia incitamenta ad amorem conciliandum idonea, atqui talis est amicitia, quam gignit virtus. Nam tria sunt praecipua amoris invitamenta, scilicet ejus, qui amatur bonitas tum *absoluta*, tum

ro, ut vetus habet dictum: Amicorum omnia sunt communia. Ergo alter cum altero suorum bonorum partem aliquam communicare debet. Praeterea, homines nati factique sunt, ad ineundam mutuam societatem. At vero societas humana, cum sit corpus quoddam morale, eatenus bene se habet, quatenus ejus membra omnia sibi invicem prosunt, atque opem ferunt. Id autem efficitur per bene-

respectiva, voluptas quae ex ejus convictu percipitur, denique morum similitudo. Jamvero qui ob virtutem diligitur, is tum *absolute* tum *respective* est bonus, praeterea est jucundus, tandem est ei, a quo diligitur similis. Igitur amicitia, quam honestas nectit, habet incitamenta omnia ad amorem provocandum imprimis idonea, ac propterea non modo est numeris omnibus absoluta, sed est quoque, suapte natura, firmissima. Amicitiae, in quavis vitae humanae conditione, necessitatem optime demonstrat Tullius, qui in Laelio « cui, inquit, potest esse vita vitalis, ut ait Ennius, qui non in amici mutua benevolentia conquiescat? Quid dulcius, quam habere, quicum omnia audeas sic loqui, ut tecum? Quis esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aeque ac tu ipse gauderet? Adversas vero res ferre difficile esset sine eo, qui illas gravius etiam, quam tu, ferret ». Amicitiae ineundae ac conservandae praecepta accurate recenset atque explicat Antonius Genuensis, quorum haec est summa: ad amicitiam rite ineundam, primo explorandi diligenter, ac cognoscendi mores ejus, quocum arctiori vinculo conjungi volumus. Quinque autem sunt, ex quibus facile patebit, an quis sit dignus, quem inter amicos numeremus, videlicet si fidelis sit in tacendis iis, quae secreto ei sunt credita; si dividiis non inhiet; si ambitione careat; si non sequatur fortunam; si denique cum aliis amicis bene se gesserit. Secundo non admodum multi adjungendi amici. Nam si difficile est explorare mores unius hominis, multo magis plurimorum. Deinde frequens convictus et consuetudo, sine qua languescit amicitia, cum pluribus haberi nequit. Denum fieri nequit, ut multis inserviamus, quod tamen jura amicitiae postulant. Ad colendam vero, conservandamque amicitiam servanda haec sunt; primo necesse est, ut amor, quo amicum prosequimur, ardorem habeat et constantiam. Erit ardens, si faciat non modo ut amico optima quaeque cupiamus, sed etiam, ut de ejus rebus prosperis aut adversis aeque laetemur aut tristemur, ac de nostris; erit constans, si nullam ob causam facile patiatur, nos ab intima amici conjunctione divelli. Secundo opus est, ut amico voluntate, quantum fieri potest consentiamus, in iis scilicet, quae nullam habent turpitudinem. Quare honestis ejus propensionibus obsecundare, consilia approbare, a sententia ipsa nostra interdum discedere, atque amicum aliquando dissentientem aequo animo ferre debemus. Haec tamen voluntatum consensio minime impedit, quominus interdum, si opus est, amicus amico urbane ac blande repugnet. Tertio inter amicos sit beneficiorum officiorumque commutatio ac paritas, quantum utriusque conditio patitur. Quae quidem officia ad duo summa capita commode revocantur; nimirum ut amicus amico in deliberationibus consilium, in egestate auxilium praebeat. Quarto assiduam cum amicis consuetudinem habere debemus, et si quidem adsunt, colloquiis, si vero absint, epistolis frequenter conversari, ne forte amicitia paullatim remissior fiat, atque omnino discindatur. Quinto caven lum nobis est, ne sinistris de amico suspicionibus, aut criminationibus, querelisque aures facile praebeamus. Quocirca nec de eorum fide diffidamus, nec eorum honestatem palam tueri vereamur. Si quid vero accidat, de quo amicus sit admonendus, servemus vetus illud dictum: Secreto amicos admone, lauda pa-

volentiam ac beneficentiam.» Quod si, ut ait Tullius (*), excmeris ex natura rerum benevolentiae conjunctionem, nec domus ulla, nec urbs stare poterit, nec agri quidem cultus permanebit. » Quamobrem aptissime a Seneca cum fornice ex lapidibus constructo comparatur societas, utpote, quae casura, nisi lapides invicem obstarent, hoc ipso sustinetur. Denique ab unoquoque homine excolendam esse, pro viribus, beneficentiam, evincitur ex fine, quem naturae auctor in condendis hominibus, proxime spectavit. Quod quidem argumentum ita eloquenter proponitur ab eodem Tullio: « quoniam, inquit (**) ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortùsque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque ut placet Stoicis, quae in terris giguuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent: in hoc naturam debemus ducem sequi, et communes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. »

Quaenam in beneficiis elargiendis servanda sit ratio.

In beneficiis conferendis certa quaedam servanda est ratio. Principio videndum est, ne beneficium facultatibus opibusque nostris sit majus. Nam etsi interdum est nobis licitum, immo vero etiam, ad custodiendam honestatem necessarium, pro salute aliorum, patrimonium, vitamque ipsam profundere, tamen plerumque hujusmodi profusio, ordinato nostri amori, veraeque liberalitati aperte adversatur; siquidem naturalis ille amor postulat, ut absque necessitate, aut magna saltem utilitate, nullum nobis, praesertim grave, detrimentum inferamus; haec autem virtus media est inter avaritiam et prodigentiam. Quamobrem sedulo cavere debemus, ne dum prius illud vitium declinamus, incidamus in hoc posterius. Praeterea curandum est, ut beneficium, in ejus, cui tribuitur, utilitatem reipsa ce-

lam. Sexto amicorum admonitiones ac reprehensiones numquam rejiciendae aut spernendae. Hisce enim praecipuus continetur amicitiae fructus. Denique congruus amicis honor exhibendus; immo in honoris significatione amicus amicum praeveniat. Quamquam vero amicitia, quae virtute nititur, suapte natura sit perpetua, tamen, quae rerum humanarum est conditio, incidere possunt causae, ob quas amicitia haec ipsa sit dissolvenda. Quarum una est, de cujus justitia atque honestate dubitare nemo potest, nimirum si amicus ad insanabilem devenerit improbitatem, nosque culpae socios habere omnino voluerit.

(*) De Amic. 7.

(**) De Off. l. 1. c. 7.

dat. Nam fieri potest, ut quod aliis dono dare volumus, id eis noxium sit futurum. Tum sane abstinendum est, a beneficio tribuendo, secus non benefici, neque liberales, sed perniciosi merito judicamur; ita qui adolescentibus libros errorum atque impietatis plenos suppeditat, is non benignus, sed plane noxius est habendus, utpote qui morum corruptelam, veluti ex infecto poculo aliis propinat. « Existimabis itaque, ut monet Seneca (*) utilitatem potius, quam voluntatem petentis, ac dabis, quae non tantum accipere, sed etiam accepisse delectet ». Denique in beneficiis elargiendis non modo rerum, sed et personarum potissime habendus est delectus. Hinc eos, qui de nobis bene aliquando sunt meriti, praeferre debemus iis, a quibus nullum commodum unquam percepimus, propinquos alienis, pauperes locupletibus, probos improbis, dignos indignis. Nam quamquam beneficentia neminem rejicit, tamen praescriptum a ratione ordinem perpetuo servat, ac propterea largior ac promptior est in eos, quos aut arctior naturae ac loci conjunctio, aut praeclara quaedam dos atque indoles commendat. Adsit ergo in excolenda beneficentia judicium, ne forte temerariae cujusdam largitionis nos unquam poeniteat.

Beneficiis gratia est rependenda.

Beneficio respondere debet gratia, quae triplex est, una quae dictis agitur, altera, quae memori animo habetur, tertia quae factis refertur. Prior ubi a secunda sejuncta sit, non est aliud, quam mendax quaedam significatio, quae a calliditate proficiscitur. Secunda ubi sola sit, nullam humanae societati utilitatem importat. Qui postremae obliviscitur, quum referendae gratiae copia datur, is satis ostendit, se a beneficiis sibi collatis parum admodum commoveri. Itaque si quod accipimus beneficium, id nos, quum possumus, factis, sin minus dictis, atque animo compensare debemus. Sane nihil est, quod humanae societatis felicitatem magis promoveat, quam beneficiorum commutatio. Jam vero ubi nulla est gratiae relatio, ibi nulla beneficiorum commutatio esse potest. Nam qui benefacienti non prodest, is profecto aliorum commoditatibus nequaquam consulet. Adde quod gratus animus nova provocat beneficia. Jure igitur Tullius (**) gratum animum dicit esse virtutem non solum maximam, sed etiam matrem virtutum

(*) De Benef. l. 2. c. 14.
(**) Pro Plancio.

omnium reliquarum, ad eamque et pietatem in parentes, et charitatem in patriam, et sanctitatem religionemque in Deum facile revocat.

Ingrati animi foeditas.

Gratiae, quae pro beneficio accepto est reddenda opponitur ingratus animus. Ingratus est, qui acceptum beneficium, pro viribus, compensare haud nititur. Non desunt, qui beneficia sibi collata attenuent, aut vituperent, aut aperte negent, eumque ipsum, qui illa contulit, odio prosequantur; perinde ac si hac ratione ab officio persolvendae gratiae eximere se possent. Tanta est foeditas hujus vitii, ut homines magis horreant, atque execrentur ingratum, quam injustum; licet injustitia societatem funditus evertat, ingratus autem animus eam solummodo infeliciorem efficiat. Atque id quidem non sine justa causa fieri credendum est. Nam quemadmodum nihil est, quod homines magis nobilitet, atque apud omnes commendet, quam humanitas ac beneficentia, ut recte laudatus saepius oratorum princeps gloriam appellaverit, famam meritorum in patriam ac genus humanum, ita nihil est, quod homines magis dehonestet, atque invisos efficiat, quam avaritia atque ingratus animus; siquidem nullo alios beneficio complecti, beneficiis acceptis minime commoveri, iis oblivionem atque odium rependere, haec non ab humana solum, sed a ferina etiam natura aliena esse videntur, cum videamus ipsas feras mutuum sibi auxilium in periculis interdum praebere, ac beneficiorum, quae ab hominibus acceperunt, memores esse.

SECTIO SECUNDA

DE VIRTUTE

CAPUT UNICUM

DE MORALI VIRTUTE

ARTICULUS I.

Moralis virtutis
Natura, atque insita pulcritudo.

Virtus neque in imaginatione, neque in appetitu sentiente, sed in intellectu, atque

Constans officiorum custodia virtutem parit. Quare ipse rerum tractandarum nexus postulat, ut postquam egimus de officiis, agamus de virtutibus. Est autem virtus philosophiae moralis objectum proprium, ac veluti scopus quidam eidem praefixus. Nam quamquam virtus a vera fe-

licitate numquam sejungitur, tamen indicare hominibus viam assequendae felicitatis ad Eudaemonologiam, indicare autem viam assequendae virtutis ad philosophiam moralem pertinet. Hinc nos hujusmodi materiam in hunc locum, qui postremus est, rejiciendam esse putavimus, ut scilicet accurata virtutis descriptione philosophiae morali finem imponere possemus. Virtus est perfectio quaedam naturae intelligentis propria. Quamobrem necesse est, ut sedem habeat in iis facultatibus, quibus natura intelligens a ceteris discernitur. Duae autem sunt hujusmodi facultates, videlicet intellectus et voluntas. Igitur virtus in hisce habet sedem, easque perficit. Jam vero perfectio harum virium propria inde oritur, quod altera verum, altera bonum rationi accommodatum assequatur. Intelligentia enim tum perfici merito censetur, quum percipit verum, voluntas autem, quum diligit bonum rationi ordinique consentaneum; ita siquidem utraque vis eum obtinet finem, ad quem a natura est destinata. Perfectio autem intellectûs et voluntatis pendet, aliqua ex parte, a perfectione imaginationis atque appetitûs sentientis. Quamquam vero imaginatio atque appetitus sentiens suscipere queant aliquos habitus, quibus perficiuntur, ad suas actiones rite peragendas; nam interdum assuescunt obtemperare rationi, non sine quadam facilitate, tamen hujusmodi habitus non sunt proprie virtutes, sed quaedam dumtaxat virtutum adumbrationes, quae imitantur virtutes intelligentiae ac voluntatis proprias, iisque inserviunt, quemadmodum imaginatio atque appetitus sentiens intelligentiam voluntatemque agendo imitantur, atque iisdem inserviunt. Atque id quidem ex eo confirmatur, quod vires illae, quae in brutis quoque animantibus reperiuntur, expertes sunt libertatis. Quocirca earum actio non est per se libera, nec laude digna, nisi quatenus rationis voluntatisque imperio subest. At vero actio quae per se ad virtutem spectat, per se quoque est laude digna. Haec enim est propria virtutis nota, praesertim ejus, quae in voluntate sedem habet. Adde, quod quemadmodum imaginatio non potest attingere rationem veri ita ut discernat verum a falso, honestum a turpi, ita nec appetitus sentiens attingere potest rationem boni honesti ita ut illud amet, quatenus est tale, ac cum ratione consentit, atque odio habeat turpe, quatenus est tale, ac a ratione dissentit. Neque enim hujusmodi appetitus ferri potest extra suum objectum, quod non est aliud quam bonum sensu

in voluntate sedem habet. Virtutum duplex genus, alterum earum, quae intellectum, alterum earum, quae voluntatem perficiunt. Illae, excepta prudentia, improprie, hae autem proprie dicuntur virtutes.

perceptum, nulla ratione habita, ordinis a ratione praescripti. Hinc vero colligitur, quam recte Aristoteles dixerit, virtutem esse quamdam animi habitudinem, quae nos nostrosque actus efficit bonos; scilicet esse quamdam nobiliorum, quibus praediti sumus, facultatum perfectionem, ad exercendas actiones, quae sint undequaque bonae. Praeterea colligitur, duplex esse virtutum genus, alterum earum, quae ad intellectum, alterum earum, quae ad voluntatem spectant. Nam hae sunt praecipuae animi nostri vires, quarum ope vero, ac bono nobis accommodato jungimur ac perficimur. Virtus intelligentiae est quidam habitus eam perficiens, ad cognoscendum verum; virtus autem voluntatis est quidam habitus eam perficiens, ad amandum bonum honestum. Honestum dicimus, quod naturae intelligenti quatenus ea talis est, convenit tum absolute, tum spectata rerum ac personarum conditione, sive sit actio, sive actionis materia. Itaque virtus ad voluntatem pertinens est quidam habitus, atque affectus in id, quod unumquemque decet agere, aut appetere. Notandum tamen est, ex virtutibus quasdam proprie ac stricte, quasdam vero improprie ac late hoc nomine donari. Proprie ac stricte dicuntur virtutes, quae non modo tribuunt potestatem boni operis efficiendi, sed etiam ita voluntatem afficiunt, ut haec nequeat illis, quasi quibusdam agendi principiis, male uti. Tales sunt illae omnes virtutes, quae inhaerent voluntati, aut saltem excoli nequeunt, absque recta voluntate, cujusmodi est prudentia. Improprie autem, ac late appellantur virtutes, quae solummodo dant copiam efficiendi operis, in genere suo, perfecti, non autem excludunt omnem sui abusum. Hinc potest homo iisdem male uti. Tales sunt virtutes, quae ad intellectum pertinent, si excipias prudentiam. Scientia enim et ars, etsi mentem perficiunt, ad agnoscendam veritatem, ars vero insuper dirigat facultatem exequentem, ad efficiendum opus physice perfectum, attamen minime efficiunt, ut voluntas iisdem honeste ac laudabiliter semper utatur. Possunt enim ad finem pravum adhiberi. Igitur non sunt proprie virtutes morales, utpote quae tantummodo praestant, ut rei cognitio, atque opus externum physicam quamdam habeant perfectionem, non autem ut ex affectu recto proficiscantur, atque ad finem honestum tendant.

Moralis virtutis definitio quaedam, quae

Ex his, quae de virtute generatim spectata hactenus disseruimus, satis constat, moralem virtutem ita definiri posse: virtus est bona qualitas, sive bonus habitus mentis,

qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quamque honestae actiones saepius iteratae in nobis producunt. Haec moralis virtutis definitio totam complectitur ejusdem rationem ac naturam. Integra enim cujusque rei ratio, ex causis ejus omnibus, est colligenda. Atqui praedicta virtutis definitio causas ejus omnes comprehendit. *Formalis* enim, ut ajunt, causa virtutis, quemadmodum et cujuslibet alterius rei, genere ejus proximo, ac differentia ultima continetur. Jam vero haec duo significantur, quum virtus dicitur bona qualitas, seu potius bonus habitus. Porro virtus non habet materiam, ex qua conflctur, sed solum materiam, circa quam occupatur, idest *objectum*, et materiam, in qua residet, idest *subjectum*. *Objectum* autem virtutis, in praedicta definitione, collocari haud debuit, eo quod per *objectum* virtus contrahitur ad certam quamdam speciem; ea vero sit definitio virtutis generatim spectatae. Quamobrem ibi loco causae materialis, positum est *subjectum*, quod indicatur, dum virtus dicitur esse, ipsius mentis. Cum autem virtus sit habitus operans, ejus finis est ipsa operatio. Nihilominus est notandum, quod ex habitibus operantibus aliqui se se habent semper ad malum, ut vitia, aliqui interdum ad bonum, interdum ad malum, ut ars, quae ex bono malove fine excoli potest; moralis autem virtus est ejusmodi habitus, qui se se habet semper ad bonum naturae intelligentis proprium. Quapropter, ut virtus discernatur ab iis habitibus, qui ad malum perpetuo tendunt, dicitur esse ea, qua recte vivitur; ut autem discernatur ab iis, qui quandoque ad malum, quandoque ad bonum tendunt, dicitur esse ea, qua nemo male utitur. Denique effectrix causa ejus virtutis, quae vocatur acquisita, quaeque naturae ordinem minime excedit, de hac enim tantum loquimur, sunt ipsae honestae actiones, quae ultimo loco nominantur. Igitur praedicta virtutis moralis definitio optima est, ac numeris omnibus absoluta (47).

causas ejus omnes complectitur.

(47) Inter varias virtutis moralis definitiones celeberrima est atque in proverbium deducta haec, quam Aristoteles proposuit, quamque latine ita vertere possumus: virtus est animi habitus ad eligendum accommodatus, in ea positus mediocritate, quae comparatur ad nos, quaeque ratione sic est definita, quemadmodum eam sapiens ipse definiret. Quorum quidem verborum sensus est, virtutem esse quemdam habitum quo bene eligimus, idest, quamdam animi habitudinem ac facilitatem ad eligendum bonum rationi consentaneum; quod proinde in quadam consistit mediocritate, quia scilicet tum excessus, tum defectus rationi adversatur, ideoque ad vitium pertinet. Haec autem mediocritas, est consideranda respectu hominis ipsius eligentis ita ut unusquisque id de-

Moralis virtus non est aliud, quam amor ordinis ex quo colligitur, virtutes omnes arctissimo quodam vinculo inter se copulari.

Optime pariter dici virtus potest certa quaedam, ac constans voluntas sectandi ejus ordinis, quem Deus humanis actionibus praescripsit, quemque recta ratio nobis indicat. Hinc est, quod ad habendam virtutem, primo opus est noscere ordinem, liberis hominis actionibus divinitus praestitutum. Praeterea necesse est, ut voluntas ordinem illum tanto amore prosequatur, ut a quavis inordinatione culpave, omnino abhorreat. Denique debet voluntas ordini amando ac sectando ita se se assuefacere, ut id non tam electione, quam natura praestare videatur. Hujusmodi assuetudo habitum gignit, qui quidem ex eo potissime dignoscitur, quod homo in quibuslibet rerum adjunctis, quantum patitur humana infirmitas, honeste agit. Profecto nulla est ars, quae absque diuturna exercitatione disci queat; quanto igitur magis exercitatio diuturna erit necessaria, ad addiscendam hanc recte vivendi artem, quae moralibus virtutibus continetur, quaeque ceterarum artium est difficillima? Ad postremam hanc virtutis definitionem revocatur ea, quam

mum eligat, quod sibi vere congruit, nec plus nec minus, prout postulaverit sana ratio, cujus est videre quaenam sint eligenda, ac decernere quidnam deceat aut dedeceat. Naturam ac genus ejus mediocritatis in qua, auctore Aristotele, sita est moralis virtus, perspicue declarat Franciscus Zanottus, quem hîc audire vernaculo, quo ipse usus est, idiomate loquentem, nec inutile, nec injucundum fore existimamus.» Distingue Aristotele, ait Zanottus (Filosofia Morale part. 2. c. 11.) due mezzi, l'un de' quali chiama aritmetico, l'altro geometrico. Il mezzo aritmetico, è quello, che è posto fra due determinati estremi, ed è lontano ugualmente all'uno, ed all'altro, come il numero otto, che è ugualmente lontano dal dieci, e dal sei. E questo mezzo non può cangiarsi: ed è il medesimo appresso tutti. Il mezzo geometrico è quello, che essendo posto fra due estremi, segue però una certa proporzione, onde varia; nè può essere sempre lo stesso. Così una veste, che stia bene, e però sia in mezzo fra la troppo lunga e la troppo corta, ricerca una certa proporzione verso le persone, per cui è fatta; poichè quella veste, che è d'una lunghezza mezzana per uno; potrebbe essere troppo lunga, o troppo corta per un altro; nè si dice mezzana se non a proporzione della persona. Tale è il mezzo geometrico. E se per mezzo geometrico altro qui intendiamo da quello che sogliono intendere i geometri, poco importa; imperocchè intendendosi le cose, non sono da curarsi i nomi. La virtù dunque, secondo Aristotele, è posta in un mezzo geometrico, il quale non è lo stesso verso tutti, ma varia secondo la varietà delle persone, a cui dee proporzionarsi. In fatti se quello, che uno mangia con temperanza, fosse mangiato da un' altro; sarebbe intemperanza; perciocchè quella stessa quantità, di cibo, che verso d' uno è moderata, può essere sovrabbondante ed eccessiva verso d'un'altro. Così i pericoli, che uno può disprezzare con fortezza, non possono disprezzarsi da un'altro, se non con audacia; e sarà in uno prodigalità, quello, che in altro sarebbe liberalità perfetta. Vedesi dunque che il mezzo, in cui è posta la virtù, è geometrico, e però varia secondo la proporzion delle persone».

tradit s. Augustinus. Is enim (*) « mihi videtur, inquit, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo sit amoris ». Atque alibi (**) « in hac, ait, vita virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est » ; scilicet, auctore Augustino, virtus in eo sita est, quod unamquamque rem diligamus, pro dignitate ejus propria. Hac enim ratione, ordo amoris nostri ipsi rerum ordini naturali erit consentaneus. Denique in explicanda virtutis natura consentit Malebranchius, qui docet, virtutem non esse aliud, quam quemdam habitu inductum, constantemque ordinis amorem. Ex hac virtutis notione facile colliges virtutes morales esse invicem nexas ita ut qui unam habet, is habeat quoque alias omnes. Nam nulla esse potest virtus absque amore ejus ordinis, qui humanis actionibus est praescriptus. Qui autem hujusmodi ordinem ex animo diligit, in uno actionum genere, is eum quoque diligit in alio quolibet, videlicet tum in iis actionibus, quae ipsam sui personam, tum in iis, quae alios, tum denique in iis, quae Deum respiciunt. Eadem enim in omnibus est amoris ratio, nimirum insita ordinis moralis pulcritudo. Igitur hujusmodi homo erit simul prudens, temperans, justus, fortis, pius atque omnibus demum praeditus virtutibus, quamquam non aeque in singulis excellet. Ergo amor ordinis moralis, in quo sita est ratio virtutis proprie dictae, omnes complectitur atque adducit morales virtutes.

Virtus est per se amabilis. Martini Hubneri argumenta adversus nativam ac propriam virtutis amabilitatem.

Cum virtus sita sit in amore ordinis, ad humanas actiones spectantis, idest in amoris nostri ordine, qui naturali rerum ordini sit consentaneus, necesse est, ut ipsa insita quadam amabilitate, singularique pulcritudine sit praedita. Primo enim quivis ordo est per se amabilis; quamquam vero non omnis ordo pulcritudinem habeat, tamen ordo actionum ac morum, utpote qui est ordinum omnium praestantissimus, cum pulcritudine plerumque conjungitur. Igitur virtus, suapte natura, pulcra est, ac per se expetenda. Hinc vero consequitur, virtutem diligi a nobis posse, vel nulla ratione habita ejus utilitatis, quam ipsa parit, videlicet ejus boni, quod a virtute quidem profluit, at ab eadem reipsa differt. Ita de virtute senserunt nobiliores philosophi ethnici. Nam Plato tantam, ajebat, esse virtutis pulcritudinem, ut si ea oculis cerneretur, mirabiles prorsus

(*) De Civ. Dei l. 15. c. 22.
(**) Ep. 155.

amores excitaret sui. Tullius autem, in secundo de Finibus libro, de honestate, quae est ipsa virtus, ita disserit: « honestum, inquit, id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit jure laudari, quod quale sit non tam definitione, qua usus sum, intelligi potest, quamquam aliquantum potest, quam communi omnium judicio, et optimi cujusque studiis, et factis, qui permulta, ob eam unam causam, fecerunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est, etsi nullum consecuturum emolumentum vident «. Insitam hanc virtutis amabilitatem, ac pulcritudinem aperte negat, ridetque, inter alios plerosque moralis philosophiae cultores, Martinus Hubnerus, ad eamque impugnandam, hisce utitur argumentis; si nihil est, inquit, (*) absque idonea ratione, oportet quoque esse idoneam rationem, ob quam virtus sit amabilis. Haec autem ratio debet esse, aut in ipsa virtute, quae cogitatione sejungatur a quacumque relatione, aut extra illam, in ea scilicet relatione, quam habet ad hominis naturam, ac finem. Ea vero nequit esse in ipsa virtute, cum in ea nihil reperiatur aliud, quam ignotum quoddam atque occultum nescio quid, ad quod immodici virtutis laudatores necessario confugiunt. Praeterea, qui asserit in ipsa virtute inesse idoneam rationem, cur ea sit amanda, is adversatur hominis naturae ac voluntati, quae cum nequeat se se ad quidpiam eligendum determinare, nisi proposito aliquo bono, profecto velle nequit virtutem, nisi quia virtus est bonum quoddam, ac mente apprehenditur, ut bona. Itaque vanum est, quando agitur de homine, animi considerationem abstrahere ab hominis utilitate. Nam bonum est perpetuum humanae voluntatis objectum, spesque boni alicujus obtinendi, est unicum incitamentum, quo ipsa moveri potest, ac se determinare ad unum alteri antefe-rendum. Ubi ea spes praecidatur, homini adimitur omnis ad agendum impulsus, omnisque aufertur agendi vis. Quod sane hominem ipsi brutae materiae aequiparat, atque omnino destruit. Cum igitur idonea virtutis diligendae ratio in ipsa virtute reperiri nequeat, necesse est, ut sit extra illam, in eo videlicet posita, quod virtus ad ipsius hominis perfectionem felicitatemque, suapte natura, refertur. Haec Hubnerus adversus nativam et propriam virtutis amabilitatem ac pulcritudinem.

(*) Essai sur l'Histoire du Droit Naturel part. II. § 12.

Diluuntur ea quae ab Hubnero adversus insitam virtutis pulcritudinem sunt objecta.

Hisce Hubneri argumentis hanc nos subjicimus responsionem. Idonea virtutis diligendae ratio, tum in ipsa virtute, tum extra illam reperitur. Ut autem hujusmodi ratio vere dicatur esse in ipsa virtute, minime necessarium est, ut virtus a quavis relatione sejungatur, sed satis est, ut mentem avocemus ab illa utilitate, aut delectatione, quae quidem a virtute dimanat, attamen a virtute reipsa differt. Relatio enim, quae in virtute spectatur, ubi ab intima ejus natura proveniat, minime impedit, quominus virtus sit per se expetenda. Talis est ea, quam virtus habet, cum natura intelligente, praesertim divina. Nam cum virtus posita sit, in ordine illo pulcherrimo, quem liberae actiones admittere debent, naturae intelligenti necessario ac maxime convenit. Hunc ordinem omnes homines agnoscunt, quantumvis vitiosi. Igitur ratio potissima, cur virtus ametur, neque est extra ipsam virtutis naturam, neque est ignotum quoddam atque occultum nescio quid. Qui autem dicit, in ipsa virtute, idest in ordine morali, quo virtus continetur, inesse idoneam rationem, cur ea sit diligenda, is nihil dicit, quod hominis naturae ac voluntati adversetur. Moralis namque ordo est bonum quoddam, immo bonorum omnium praestantissimum. Quamobrem quicumque ad amandam atque eligendam virtutem ex eo movetur, is adhuc virtutem vult, quia ea est bonum quoddam, ac menti objicitur, ut bona. Ergo, vel quum agitur de homine, licitum est, atque adeo laudabile nullam rationem habere boni utilis, bonique jucundi, quod a virtute proficiscitur, dummodo ratio habeatur boni honesti, quod pertinet ad intimam virtutis naturam, quodque ad agendum, animis quibusdam excelsioribus validissimum est incitamentum; tum siquidem homo neque caret omni impulsu, neque privatur omni vi, ad se se determinandum, sed evehitur, ad eam agendi rationem, quae naturae intelligentis est maxime propria. Tantum abest, ut materiae brutae aequiparetur, atque omnino destruatur. Igitur idonea virtutis diligendae ratio, non modo extra ipsam virtutem, sed et in intima ejusdem natura reperitur; quamquam virtus qualibet relatione exui nequit, praesertim illa, quae inter eam, et naturam intelligentem necessario intercedit.

ARTICULUS II.

Praecipua moralium virtutum genera.

Morales virtutes omnes ad quatuor praecipuas revocantur.

Infinita propemodum est moralium virtutum varietas ac multitudo. Nihilominus vel ipsi antiquiores scientiarum moralium cultores eas omnes ad quatuor praecipuas revocarunt. « Omne quod honestum est, ait Tullius (*) id quatuor partium oritur ex aliqua, aut enim in perspicientia veri, solertiaque, versatur, aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide, aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore; aut in omnium, quae fiunt, quaeque dicuntur, ordine ac modo; in quo inest modestia et temperantia ». Cujus quidem partitionis hanc inter alias idoneam rationem affert s. Thomas deductam ex *formali* virtutis *principio*, idest ex intima ejus natura. » Principium, inquit, (**) formale virtutis, de qua nunc loquimur (loquitur autem de virtute morali) est rationis bonum, quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod, in ipsa consideratione rationis, consistit, et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia; alio modo secundum quod, circa aliquid ponitur rationis ordo, et hoc vel circa operationes, et sic est justitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat, sicut timor periculorum, vel laborum, et sic necesse est, quod homo firmetur in eo, quod est rationis, ne recedat, et ab hoc denominatur fortitudo « (48).

(*) De Off. l. 1. c. 5.
(**) 1. 2. q. 61. a. 13.

(48) Contrariorum, ut fert vetus axioma, eadem est scientia. Quamobrem cognita virtutis natura, facile cognoscere possumus naturam vitii. Nihilominus juvat hoc loco afferre quaedam ex iis, quae de vitiis scite disserit cl. F. Perronus, in Encyclopedia saeculi decimi noni. Primo breviter explicat intimam vitii naturam; tum praecipuas indicat vitiorum causas, easque ad supremum quoddam, ac maxime universale principium revocat; deinde expendit opinionem late diffusam eorum qui putant, eos qui natura comparati sunt, ad excelsiores quasdam virtutes assequendas, comparatos pariter esse ad suscipienda majora quaedam vitia. Praeterea

Prudentia duplici sensu accipitur primo late, pro qua-
vis veri notitia, quae aliqua ratione ad recte vivendum per-
tineat; secundo stricte et proprie, pro ea intelligentiae virtute,
quae liberas hominis actiones proxime moderatur. Augu-

Prudentiae subjectum, munera, finis, fructus, natura intima

demonstrat, tantum esse vitii, assuetudine firmati, in hominum animos dominium, ut plurimi inde ad negandam humanae voluntatis libertatem, occasionem sumpserint. Quo quidem errore nihil virtuti, ac societati humanae perniciosius esse potest. Denique vitiorum remedia quaedam inprimis efficacia indicat. Haec autem sunt ipsa ejus verba ex gallico in italicum versa sermonem.» La parola vizio, inquit ipse, (Encyclopedie du dix-neuviéme siecle. Artic. Vice.) significa una inclinazione, ed una abitudine contraria, l'una e l'altra alla legge morale. Le più belle azioni ove siano rare ed isolate non sono cagione, nè indizio di virtù. Quanto a ciò non è diversa la condizione del vizio. Alcune azioni malvage fatte di tempo in tempo non formano un vizio, solamente aprono la strada, e ove siano spesso iterate, senza fallo al vizio conducono. Oltre la naturale inclinazione, quattro altre principali cagioni concorrono ad inserire i vizii nell'animo nostro. Ciò sono l'educazione, le circostanze, l'età, le abitudini. Tutti gli uomini hanno dalla natura più o meno disposizioni al vizio. Ma esse non giungono in tutti allo stesso grado, nè tengono la stessa via. Havvi alcuni, che al loro nascere sembrano avere tutte quante le inclinazioni a mal fare. Altri non ne hanno che un picciol numero. Esse si mostrano deboli negli uni, gagliarde negli altri, e variano in mille guise. Tutti gli uomini sono altresì soggetti all' influsso della educazione, dell' esempio, delle abitudini, dell'età, delle circostanze; e ciascuna di queste cagioni influisce dal canto suo a sviluppare le prave tendenze della nostra natura, e a diversificare i nostri vizii indefinitamente. Nulladimeno sì nelle cagioni dei vizii, sì ancora in quelle delle virtù, le varietà sono piuttosto accidentali che essenziali. Chi ben considera, tosto s' avvede che i vizii umani possono essere ridotti a pochissimi principii, onde tutti si derivano, e ciascuno d'essi può dirsi una trasformazione più o meno sensibile. I principii de' nostri vizii sono i nostri istinti, i nostri appetiti, le nostre indigenze, i nostri sentimenti, le nostre passioni. Questi principii lungi dall' essere sempre cattivi, sono al contrario altrettanti mezzi di conservazione di felicità di perfezionamento. Le passioni possono eziandio avere alcuna volta un lato nobile, ed un oggetto legittimo. Ciò non ostante, se avvenga mai, che l'eccesso o l'abuso usurpi il luogo alla ragione o alla moderazione, tutto si trasforma in vizio, per mezzo delle cagioni sopra indicate. Così l'amore di noi stessi, istinto cotanto necessario alla nostra conservazione diventa vanità, orgoglio, ambizione, avarizia, odio, collera, invidia; in una parola egoismo in tutte le sue forme; vale a dire invidia negli uomini d'animo basso, collera nelle indoli focose, odio negli spiriti tetri, avarizia nei vecchi e nei cuori angusti, ambizione in alcune anime esaltate, vanità nelle femmine e negli animi leggeri. Gli appetiti della sete e della fame, senza i quali gli organi del nostro corpo non potrebbono conservarsi, si cangiano in vizii, che ci deprimono al disotto dei bruti. L'istinto per cui si perpetua, e si moltiplica l'umana stirpe, a cagione dell'abuso e dell'eccesso diviene la sorgente delle più vergognose libidini. Il bisogno di riposo, in noi destato perchè sia restituito il vigore alle membra spossate, si trasforma in pigrizia, mollezza, indolenza. Non havvi cosa alcuna, fino ai sentimenti più puri cui l'abuso e l'eccesso non mutino in vizii. A questo modo la tenerezza paterna divien debolezza, il rispetto per la grandezza, viltà, l'amor di patria, furore e barbarie. Alcuni moralisti hanno sostenuto, ed

stinus (*) docet, prudentiam esse rerum appetendarum et fugiendarum scientiam. Auctore Aristotele, (**) prudentia est habitus cum vera ratione actuosus circa ea, quae bona vel mala sunt homini, in quantum est homo. Ea clarius

è questa una opinione comunemente ricevuta, che gli uomini i più acconci alle grandi virtù, sono altresì i più acconci ai grandi vizii. Secondo questa opinione un uomo eccessivamente vizioso, se invece della via torta, avesse presa la via retta sarebbe divenuto uno specchio di virtù sublimi. Se questa opinione non avesse altro di male, che la falsità, noi non ne parleremmo punto, ma in essa è un altro inconveniente. Essa discredita la virtù per scemare al vizio il vituperio, ond'è stato giustamente ricoperto. Che cosa è la virtù? Essa è la forza dell'animo, il potere della volontà applicato alla pratica costante del buono e del bello, alla lotta perpetua contro le inclinazioni a mal fare. Che cosa è il vizio? Appunto il contrario, cioè la fiacchezza, la codardia dell'animo in faccia alle difficoltà, che circondano il bene, la facilità di cedere al male. Dunque da un lato il resistere, dall'altro il lasciare ire, ivi la forza, qui la fiacchezza. Or come può essere che l'uomo il più vizioso, cioè il più vile, il più fiacco sia proprio il più acconcio a divenire il più coraggioso, il più forte? Potrebbe farsi una sola eccezione, quella cioè dell'ambizioso; sebbene ciò non sia propriamente una eccezione. Perocchè l'ambizione può alcuna volta appartenere alla virtù, mentre essa può avere uno scopo ed un oggetto commendevole. Anzi a questa sola condizione può l'uomo da essa dominato divenire atto a grandi cose. I vizii, ove una lunga abitudine li abbia radicati nell'animo e nel corpo, pajono far parte della natura. L'uomo, a così dire, non vive che in loro, che di loro, che per loro. Essi son divenuti una cosa con lui medesimo, e quindi egli se gli porta seco al sepolcro. Cotesta onnipotenza del vizio sopra certe anime ha grandemente contribuito a diffondere il pestifero sistema del fatalismo nella morale. Parecchi filosofi veggendo che alcuni uomini sono sì fattamente abbrutiti dal vizio, da esserne affatto schiavi, e che la maggior parte degli altri ad esso talora si abbandonano, hanno stabilito qual dogma, che noi non abbiamo alcuna libertà nè riguardo al bene, nè riguardo al male, che la nostra naturale inclinazione, e le circostanze ci rendono irresistibilmente virtuosi o viziosi. Non è questo luogo opportuno per confutare una sì strana opinione. Contentiamoci ora di notare, che se la potenza del vizio sopra gli uomini ha servito a stabilirla, nulla v'ha di più atto a distruggere ogni virtù, a gittare nei cuori la disperazione, a discioglière la società, a far regnare il vizio qual sovrano assoluto su l'universo. Quando un sistema è fecondo di cotali conseguenze, esso è già giudicato. Egli è per fermo, assai difficile preservarsi dal vizio. Tanta è la sua forza, tante le catene, onde ci stringe. Più grande ancora è la difficoltà di vincerlo, allorchè se gli diè tempo di aggravare il giogo sul collo al suo schiavo. Sero medicina paratur, cum mala per longas convaluere moras. Nulladimeno havvi per anco di molti rimedii preservativi e salutiferi. Se il vizio è possente, la buona educazione, la religione con le sue sublimi speranze, e i suoi salutari timori, gli esempî di virtù, l'energia della volontà, il sentimento che ha l'uomo della sua dignità, l'immagine della divinità in lui scolpita, tutti questi mezzi hanno altresì la loro forza. Quando un uomo è consapevole a se stesso di potere, e sovra tutto di volere adoperarli, il vizio, per quanto inveterato egli sia, non può loro far fronte.

(*) De Lib. Arb. l. 1. c. 13.
(**) Eth. l. 6. c. 5.

definiri sic potest: prudentia est virtus ad intellectum spectans, cujus ope, in quovis incidente negotio, quid honestum sit, quid turpe factu, facile agnoscimus. Prudentiam ad intellectum spectare ostendunt tres illi actus, qui eidem tribui consueverunt, nimirum consultatio, judicium, imperium. Primum enim prudentiae munus est rite consultare ac deliberare, quo quidem munere illa fungitur inquirendo, quaenam sint subsidia idonea, quaenam adjuncta necessaria, ad opus honeste ac laudabiliter efficiendum. Nam cum finis huic virtuti propositus in eo consistat, quod honeste ac laudabiliter agamus, oportet omnino, ut ipsa inquirat subsidia, ad eum assequendum, inprimis apta. Id autem efficitur deliberatione ac consultatione. Alterum prudentiae munus est recte judicare. Hoc vero ab eadem impletur, quum post diligentem subsidiorum investigationem, totiusque rei considerationem decernitur quid, quo modo, quo loco, quo tempore, quibusque aliis adjunctis agendum sit, ut opus ad honestatis normam exactum prodeat. Tertium prudentiae munus est imperare. Ad eam enim pertinet praescribere, quid, quaque ratione sit agendum, atque ita movere voluntatem ad electionem, atque ad opus. In quo sane prudentia differt, a perspicacia. Hujus enim est proprium solummodo judicare; at illa hic non consistit, verum ultra progreditur, inducitque voluntatem, ad opus honestum patrandum. Hinc quantumvis aliquis recte judicet, si tamen non ita judicat, ut voluntatem reipsa moveat, ad honeste ac laudabiliter agendum, viri omnino prudentis laudem minime sibi vindicat. Prudentiam esse moralem virtutem, ex eo patet, quod ipsa est mensura quaedam, et regula earum virtutum, quae sunt in voluntate. Nam hujusmodi virtutes, a prudentia, virtutis rationem accipiunt. Quamobrem necesse est, ut ea quoque sit vera ac proprie dicta virtus. Prudentiae ope, novimus quid honestum sit, id est quid deceat agere. Atque hoc quidem est objectum simul et effectum, finisque prudentiae. Agere enim honeste est objectum hujus virtutis; ea siquidem est ars quaedam recte vivendi. Idipsum est quoque effectum ejusdem. Ipsa enim moderatur voluntatem, in electione efficienda, viresque voluntati subjectas, in exequenda electione. Denique honesta agere est finis prudentiae, quia haec non est, una honesti cognitione, contenta, sed tendit ad actionem laude dignam. Prudentiae ope, insuper novimus, quid sit turpe. Ad eam enim spectat, nosse honestum, ut agatur, ac praeterea turpe,

ut vitetur. Nam contrariorum, ut ajunt, eadem est scientia. Adde, quod nemo perfecte unquam sciet, quonam modo vivere honeste queat, nisi pariter sciat, quid in moribus sit vitandum. Id autem hujus virtutis beneficio, agnoscimus in quovis incidente negotio. Prudentia enim versatur in singulis. Nam non est vere prudens, qui tantummodo generatim novit, quidnam ad quamque virtutem excolendam requiratur, in singulis autem actionibus definire nequit, quaenam sint adjuncta ad honestatem servandam necessaria. Quocirca prudentia, ad omnes totius humanae vitae actiones liberas, se se extendit, easque sedulo expendit ac temperat.

Quantum prudentia, in officiis suis obeundis, a moralibus voluntatis virtutibus pendeat.

Prudentia in suis muneribus obeundis necessario pendet a moralibus voluntatis virtutibus; ea siquidem debet id quod in singulis hominis actionibus est honestum, apprehendere, ac judicare, ut eidem vere conveniens; atqui virtus moralis, in voluntate sedem habens, facit, ut, id, quod est honestum, videatur conveniens nobis, atque in praesenti amplectendum. Unusquisque enim judicat, prout est affectus ita iracundus mente apprehendit, ut sibi convenientem vindictam, incontinens voluptatem inhonestam, avarus rem alienam. Hujusmodi autem homines minime existimant sibimet esse in praesenti conveniens, ut sive in prosequendo bono, sive in fugiendo malo, servent modum a ratione praescriptum, sed ad summum id putant sibi convenire, si generatim res spectetur, atque ad aliud tempus, aliamque rerum conditionem referatur. Nam quemadmodum in bruti animantibus, certi quidam instinctus, certaeque propensiones naturales faciunt, ut phantasia apprehendat res pleraque, ut sibi convenientes, aut repugnantes, ita in hominibus certae quaedam affectiones, tum voluntatis tum sentientis appetitûs, sive habitu insint, sive actu, in caussunt, cur phantasia atque adeo intellectus apprehendat aliquid, ut conveniens, aut repugnans. Itaque morales virtutes, in voluntate positae, efficiunt, ut intellectus judicet esse in praesenti nobis admodum conveniens, ut bonum honestum, agendo, amplectamur; idque praestant partim, qui refraenant cupiditates, quae rationem, in bono honesto considerando, perturbant, nobisque bonum delectabile unic ostentant; partim vero, quia subjectum ita comparant, opus honestum sit ei quam maxime consentaneum, sicu sitienti potus atque esurienti cibus. Quare mirum non est, i lud intellectui statim ita videri. Consensio enim illa, quae i

ercedit inter objectum et affectum est causa, cur objectum udicetur consentaneum, quemadmodum dissensio est causa, ur idem judicetur repugnans.

Quid sit justitia; in quanam animi facultate sedem habeat; quo tendat, quid praestet.

Justitia, quum accipitur, pro certa quadam virtute, st habitus, quo voluntas inclinatur, ad jus cuique suum ribuendum. Hoc modo accepta justitia est, auctore Ulpiano, constans quaedam ac perpetua voluntas tribuendi jus uique suum. Dicitur voluntas constans, quia est quoddam nimi propositum deliberatum, firmum, atque habitu perseverans. Dicitur perpetua, quia nos ita comparat, ut in quibusvis rerum adjunctis jus cuique suum tribuamus. Nam qui tantum semel, aut iterum, non autem semper, atque in quovis eventu, suum cuique jus reddere vellet, s non esset vere justus. Denique dicitur tribuere jus cuique suum videlicet id, quod stricta obligatione unicuique debetur. Hoc autem jus tribui debet, ad aequalitatem, secus non omni ex parte tribuitur, ac propterea justitia deficit, quae aequalitas quaedam est, aut certe aequalitatem, nvolvit. Ex his patet, justitiam esse virtutem. Nam tribuere unicuique jus suum, debitamque servare proportionem, atque aequalitatem, in iis actionibus, quibus homines mutuam inter se ineunt, coluntque societatem, sine dubio, st per se honestum, ac rectae rationi consentaneum, ac proinde est actio virtutis. Praeterea patet, hanc virtutem esse in voluntate, ex ea siquidem adducimur, ut libenter velimus unicuique dare, quod ei debetur. Est enim justitia quaedam voluntatis habitudo, ac propensio ad id, quod est justum. Tandem constat, per hujusmodi virtutem hominem rite comparari, in mutuis praesertim commutationibus efficiendis. Facit enim, ut velimus, ac praestemus id, quod alteri debetur, quodque ejus juri adamussim respondet.

Justitia directe quidem in actionibus, quae ad alios referuntur, ordinandis, versatur; at indirecte in ipsis affectibus nostris temperandis versari potest.

Justitia versatur potissime in ordinandis actionibus, quae scilicet ad alios referuntur, simulque in rebus, quae earum actionum materiam constituunt, non autem in affectibus temperandis, quod temperantiae ac fortitudinis est munus. Nam proprium justitiae officium non est efficere, ne homo nimium irascatur, aut nimium metuat, aut voluptates adamet magis quam par est, sed ut unicuique id tribuat, quod ei debetur. Etsi autem justitia, ab ira, aut a metu, aut a pecuniae voluptatisque amore impediri queat, quominus omnes officii sui partes impleat, tamen hujusmodi obices removere, non ad eam, sed ad alias pertinet vir-

tutes. Omnes enim virtutes mutuo se se juvant auxilio, alteraque alterius submovet impedimenta. Ita mansuetudo temperat iram, easque adjuvat virtutes, quarum actiones per iram immodicam impediuntur. Nihilominus interdum accidit, ut justitia moderetur, veluti oblique, ipsos affectus, quatenus affectuum moderatio est necessaria, ad finem justitiae proprium consequendum. Nam fieri potest, ut quis iram, pecuniae ac voluptatis amorem, malorumque imminentium timorem moderari velit, hac de causa, ne cui scilicet injuriam faciat. Tum vero earum cupiditatum temperatio, ex hac intentione, proficisceretur. Atqui intentio abstinendi, ab inferenda alteri injuria, est actio justitiae. Igitur justitia ipsas cupiditates *indirecte* interdum moderatur. Praeterea quaelibet virtus ceterarum virtutum actiones, quae ad finem suum assequendum, aptae judicentur, imperare potest. Jam vero cupiditatum temperatio subsidium est inprimis aptum, ac saepe necessarium, ad finem justitiae proprium assequendum. Ergo fieri potest, ut justitiae virtus temperationem illam praescribat. Si autem id fiat, illa ipsa cupiditatum moderatio, utpote quae proxime oritur ex amore justitiae, non fortitudini aut temperantiae sed ipsimet justitiae merito tribuitur.

Justitia triplex est legalis commutans et distribuens; multiplex est inter commutantem et distribuentem discrimen; altera interdum in altera includitur

Antiqua est, et recta justitiae partitio in legalem commutantem ac distribuentem. In humana enim societate triplex hominum habitudo spectari potest, nimirum et partis ad totum, idest civis ad communitatem, et totius ad partes, idest communitatis ad singulos, et partis ad partem idest civis ad civem. Jam vero justitia, quatenus facit ut cives singuli recte se habeant ad integram communitatem, appellatur *legalis*; quatenus autem ordinat civem ad civem ac statuit servatque aequalitatem in iis actionibus, quibus illi mutuam inter se ineunt, coluntque societatem, dicitur *commutans,* quatenus demum communitatem aut communitatis principem ordinat ad subditos, ac varia, inter cives, distribuit officia atque onera, servata illa ipsa proportione, quam iidem invicem habent, vocatur *distribuens.* Justitia legalis est ille animi habitus, quo singuli cives apte comparantur ac valide inclinantur, ad tribuendum societati, quod ei debetur, boni publici causa. Hujusmodi habitus est quaedam justitia, tum quia respicit alios, tum praesertim quia versatur in jure aliorum reddendo. Haec autem justitia *legalis* appellatur et *generalis.* Appellatur legalis ex eo, quod non alium spectat finem, quam qui ei

vilibus legibus est propositus. Appellatur generalis ex eo, quod ad omnia prorsus virtutum officia se se porrigit. Hinc est, quod justitiae hujus beneficio, et judices sancte jura dicunt, et milites in bello strenue pugnant, et patresfamilias liberos bonis moribus imbuunt, et adolescentes diligentem artibus scientiisque operam navant, et suo demum quisque munere probe fungitur. Neque vero est credendum generalem hanc justitiam in ipso virtutum omnium complexu esse positam; ea siquidem peculiare habet objectum officiumque; at vero ubi adest peculiare objectum officiumque, ibi peculiaris quoque virtus ab aliis omnibus secreta adsit oportet. Justitia distribuens residet praesertim in principe, atque in publicis magistratibus, ad quos pertinet publica munia impertiri. In hominibus autem privatis eatenus esse potest, quatenus eos ita comparat, ut justam munerum distributionem a reipublicae administratoribus institutam, ultro approbent, eique acquiescant. Multiplex est discrimen, quod inter distribuentem commutantemque justitiam intercedit. Primo justitia commutans ordinat, inter se homines privatos, aut eos, qui instar privatorum, se se gerunt; justitia autem distribuens ordinat integram communitatem, aut certe eum, qui illam regit, ad cives singulos. Secundo illa rerum, quae pretio aestimantur, commutationes, haec praemiorum, ac poenarum distributiones temperat. Tertio illa spectat rerum quantitatem, haec hominum conditionem, an scilicet probi sint, aut improbi, nobiles aut ignobiles, apti aut inepti, ad officium aliquod obeundum. Quarto finis illius proprius est, inducere aequalitatem, inter datum et acceptum, hujus vero finis est servare convenientiam proportionis, inter ea, quae distribuuntur, et conditiones eorum, quibus fit distributio ita, ut quam habent invicem proportionem conditiones ac merita hominum, eandem habeant praemia atque officia distribuenda; hinc ubi sit aliquid distribuendum, secundum hominum meritum, si is cujus meritum spectatur, ut unum, accipiat aliquot aureos, alteri, cujus meritum censetur duplex, duplex pariter aureorum numerus est tribuendus, atque ita porro. Hic vero est advertendum, quod quum distribuitur aliquid, quod stricto jure aliis debetur, tum ubi negotium rite peragatur, in uno eodemque actu utraque justitia reperitur, commutans nempe, ac distribuens; haec quatenus unicuique tantum datur, quantum postulat ejus meritum, illa quatenus datur id, quod debetur juri, quo alius est instructus, sive

ex lege, sive alia quavis ex causa. Quare ubi minus detur, quam oporteat, violatur simul utraque justitia; violatur distribuens, quia dando non servatur meriti proportio, quam unus habet ad alios; violatur commutans, quia non datur totum id, quod debetur juri, quo qui accipit, est instructus. Quum vero fit distributio rerum, quae stricto jure haud debentur, tum distribuens justitia non includit commutantem, ut in distributione officiorum, quae debentur dignioribus, nihilominus hi non habent jus ad illa proprie dictum. Quocirca non ea fit ipsis injuria, quae ad restitutionem obstringat, etsi aliis minus dignis munera conferantur. Iniquus tamen distributor adversus justitiam distribuentem gravissime peccat.

Fortitudinis natura, objectum, actiones, necessitas, causa impellens.

Fortitudo late accepta, est animi firmitas in bono honesto, ac proinde est quaedam conditio cujusvis virtutis. Nam quaevis virtus, ubi ea sit perfecta, facit ut firmiter inhaereamus objecto ejus proprio, quod est bonum honestum. Revera, qui est omnino temperans, is bonum temperantiae proprium, agendo ita sectatur, ut nullo ingruente malo, ad illud deserendum, impelli queat. Stricte autem sumpta fortitudo est certa quaedam animi firmitas, in repellendis ac perferendis iis, in quibus difficillimum est animum moderari ac rationis ordinem servare, cujusmodi sunt instantis mortis pericula. Ubi enim peculiaris est difficultas, in servandis rationis praescriptis, ibi necessaria est peculiaris virtus, qua regamur atque juvemur. Atqui in subeundis vitae amittendae periculis, difficile in primis est, ut quis decore, atque ex rationis praescripto, interne externeque se gerat. In his enim rerum adjunctis excitari solet aut ingens timor ad mali imminentis fugam impellens, qui difficillime coercetur ita, ut nec animum perturbet, nec indecori quidquam admittere faciat; aut quidam audaciae motus ad mali ingruentis repulsionem movens, quem pariter difficillime cohibere possumus, quamquam debemus, ne temere in discrimen ruamus; aut demum exoritur utraque affectio, alternis, ac veluti inter se pugnantibus animi motibus Tum vero utrumque simul affectum ad rationis normam exigere necesse est. Quocirca opus est peculiari quadam virtute, quae ejusmodi difficultates vincat, motusque illos, ut par est, moderetur. Hanc nos, ex quadam ad robur corporis analogia, fortitudinem appellamus. Nam uti magnum corporis robur nobis est necessarium, ad repellendum aut perferendum id, quod corpus nostrum laedit, ita

ingens animi firmitas omnino requiritur, ad subeunda mortis pericula, quae per phantasiae imagines, subito nos terrore concutiunt, atque ab honestate divellere conantur. Fortitudo proxime versatur in iis timoris atque audaciae affectibus, qui instante praesertim morte, oriri in nobis solent, idque sibi proponit, videlicet ordinem a ratione praescriptum in iisdem quodammodo imprimere, ne quid forte praeseferant, quod virum fortem dedeceat. Cujusvis enim virtutis proprium est imprimere quamdam sui similitudinem, in humanis actionibus aut affectionibus, tanquam in materia sibi subjecta. Quare fortitudinis munus non est proprie timorem ejicere, aut audaciam fovere, sed ponere in hisce cupiditatibus ordinem rationis, quum timendum est, aut audendum. Quemadmodum vero haec virtus temperat metum atque audaciam, quum malum, quod nondum evenit, superari potest, ita pariter temperat tristitiam, ne quis nimium animo dejiciatur, aut indecori aliquid agat, quum malum, quod jam evenit, superari amplius nequit. Hinc ea recte a Tullio, appellatur: considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. Est demum sedulo advertendum, quod pericula et mala, in quibus versatur fortitudo talia esse debent, ut honeste subiri queant, cujusmodi sunt ea, quae pro reipublicae salute, aut pro innocentiae tutela, suscipiuntur. Materia enim virtuti subjecta nequit esse inhonesta, alioquin virtutis rationi adversaretur, utpote quae ejusdem similitudinem atque imaginem recipere non posset, sicuti arti statuariae adversatur ea materia, quae ad admittendas varias figuras minime est idonea.

Varia quaedam falsae fortitudinis genera.

Ex dictis colligitur primo, eum non esse vere fortem, qui periculum aggreditur ex ignorantia, quia scilicet nescit, ex eo mortem sibi imminere. Secundo, nec esse vere fortem eum, qui periculum agnoscens, ex vehementi quodam impetu irae, in illud se conjicit. Tertio, nec eum verae fortitudinis laudem mereri, qui ideo malum aggreditur, aut sustinet, ut voluptate aliqua perfruatur. Quare nec eam laudem merentur ii, qui, ut sensilibus indulgeant delectationibus mortem sibi scientes accelerant, nec ii, qui, ut aerumnas, quibus premuntur, devitent, hanc vitam ultro projiciunt. Quarto, nec esse fortibus accensendos illos, qui belli discrimina subeunt, ex eo quod eorum repellendorum artem probe callent. Ita se gerunt plerique, inter milites, qui periculis obviam eunt, non eam quidem ob causam,

quod honestum id sit, sed quia sperant, se ob bellandi peritiam, ex iis incolumes evasuros. Hinc rejicienda Socratis opinio, qui docuit, fortitudinem esse rerum terribilium scientiam. Ipsi enim milites, qui ex pugnandi peritia, pugnae pericula aggrediuntur, non id revera faciunt ex eo quod rerum terribilium scientiam habeant, sed quod putent, plura sibi suppetere subsidia, ad illa superanda. Quinto, nec eos vera praeditos esse fortitudine, qui freti robore corporis insuetos magnosque subire, atque exantlare solent labores, nisi in hoc finem sibi honestum aliquem proponant. Sexto tandem inter varia falsae fortitudinis genera, proxime ad veram fortitudinem accedere illam, quae vocatur civilis. Cujus exemplum habemus in iis, qui ex verecundia, aut ex honoris cupiditate, infamiaeque timore, audaci atque indomito animo, mortem instantem oppetunt. Nam cum virtuti honor debeatur, ea fortitudo, cujus impellens causa est honor, ad virtutem accedit. Hujusmodi fortitudo hominum nobiliorum est propria. Hinc, apud Homerum, Hector ex verecundia metuque infamiae, quam ex aemuli Polydamantis reprehensione imminere sibi videbat, in mortis discrimen se conjecit inquiens: Me miserum! subeo si portas, moenia et urbis, Polydamas primus dictis me incesset amaris (*). Nihilominus ipsa haec fortitudo est falsa, utpote quae, ex boni honesti proposito, nequaquam movetur; quod ad rationem virtutis omnino requiritur.

Temperantiae natura, munus, materia maxime propria, materia minus propria.

Quod attinet ad temperantiam, quae inter praecipuas virtutes morales, quartum obtinet locum, nomen temperantiae, inquit s. Thomas (**) dupliciter accipi potest. Uno modo secundum communitatem suae significationis, et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis; quia nomen temperantiae significat quamdam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt autem ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur, ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his, quae contra rationem, appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refraenat appetitum ab his, quae maxime alliciunt

(*) Iliad. lib. 22.
(**) 2. 2. q. 141. a. 2.

hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo ». Auctore Aristotele temperantia est mediocritas delectationum, quae corporeis sensuum organis percipiuntur; nimirum virtus, quae sensilibus delectationibus modum imponit. Cum autem quinque sint sentiendi organa, quibus instructum est hominis corpus, quinque pariter sunt sensilium delectationum genera. Inter eas potissimae censentur, quae ad tactum pertinent, utpote quae, actionibus ad hominum genus conservandum necessariis, adjunctae a natura sunt; consequuntur deinde illae, quae spectant ad gustum, tum reliquae, quae sive olfactu, sive auditu, sive denique visu capi queunt. Hinc est, quod temperantiae munus proprium continetur praesertim moderatione earum voluptatum, quas tactus parit, quamquam et ad moderandas tum eas, quae a gustu, tum eas quae a tribus aliis sensibus progignuntur, commode extenditur.

Temperantiae partes verecundia atque honestas.

Temperantia duabus quasi partibus constat, verecundia nimirum atque honestate. Integrum enim ejus officium, tum in fugienda vitii contrarii turpitudine, tum in diligenda pulcritudine operis temperati est positum. Ad fugam illius turpitudinis facit verecundia, ad dilectionem vero hujusce pulcritudinis, quae in moderatis actionibus, atque affectionibus elucet, facit honestas. Etsi autem verecundia non est proprie virtus, sed affectio, tamen habetur pro quadam virtute, quatenus laudabile est fugere, quae turpia sunt, et probro digna; quod hujusmodi affectio praestare consuevit. Est enim quidam timor probri, ex consideratione rei aut facti alicujus, turpitudinem habentis, susceptus. Itaque verecundia, cum probrum exhorreat, ac fugiat, facit quoque, ut vitemus ea, quae probrum merentur, qualia maxime sunt, quae ad intemperantiae vitium pertinent, atque hac de causa, pars quaedam temperantiae existimatur. Honestatis autem nomine, hoc loco designatur peculiaris quidam decor temperantiae proprius. Qui quidem elucet primo in operibus ex temperantia profectis. Haec enim singulari quadam pulcritudine sunt insignita, cum removeant ea, quae hominem maxime dedecorant, cujusmodi sunt voluptates, quibus ipsa animantia bruta perfruuntur. Praeterea elucet in ipso animi habitu, qui ad opera temperata efficienda, nos inclinat. Priori sensu acceptus decor ille aliud nor est, quam quaedam operum temperatorum conditio; posteriori autem significatione, habetur pro quadam temperantiae parte; quia nos impellit, ad pulcritudinem hujusce virtutis propriam adamandam, ac prosequendam.

Temperantiae norma sumenda est a vitae hujus necessitate, quae duplex est, alia strictior, quae vitam conservandam, alia latior, quae vitam decenter transigendam spectat.

Temperantiae norma est necessitas hujus vitae. Temperantia enim tota est in delectationibus, quas sensu percipimus, moderandis. Jam vero hujusmodi delectationes, ad explendam vitae hujus multiplicem necessitatem, ex naturae instituto, referuntur; siquidem eam ob causam certis quibusdam actionibus adjunctae sunt, ac quodammodo inspersae, ut scilicet vitae animali conservandae, ac propagandae plenius consuleretur. Itaque finis, ad quem sensiles delectationes naturaliter tendunt, non est alius, quam vitae animalis necessitas. Quaevis autem actio normam accipere debet a fine, ad quem naturaliter est destinata. Igitur sensilium delectationum moderatio, ad vitae animalis necessitatem, tanquam ad naturalem quamdam normam, est exigenda, ac proinde tantum ex iis est sumendum, quantum postulat vitae ipsius necessitas. Duplici autem ratione, potest esse aliquid necessarium. Primo ita, ut absque illo, haec vita conservari nequeat; secundo ita, ut absque eo conservari quidem haec vita possit, non autem commode, ac decenter traduci. Hinc est, quod temperantia, in delectationibus sensilibus moderandis, non tantum a priori, sed et a posteriori necessitate regulam petit. Quare adversus temperantiam agere, minime censendus est is, qui in voluptatum sensilium usu, praeter vitae sustentandae necessitatem, vitae insuper, ut par est, transigendae convenientiam spectat. Hisce, de praecipuis virtutibus, obiter delibatis, Ethicae finem imponimus; in laudem scilicet supremi conditoris, a quo, quidquid usquam est boni ac laude digni, continenter descendit.

THESES SELECTAE

EX ETHICIS INSTITUTIONIBUS IN USUM DISCIPULORUM

INDICATIS LOCIS IN QUIBUS SINGILLATIM SUNT DEMONSTRATAE ATQUE A PRAECIPUIS ADVERSARIORUM OBJECTIS VINDICATAE

I.

Inest nobis sensus quidam ingenitus atque uniformis quo nos corpus nostrum perpetuo sentimus, quoque ceterae, quas animus per corpus experitur affectiones, quasi quodam fundamento, nituntur. *(Eth. par.* 1. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 1.*)*

II.

Ad vim sentiendi commode revocatur vis imaginandi, qua *sensationes* ex appulsu corporum externorum olim habitas, vel iis absentibus, reproducere ac recudere consuevimus. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 2. *et not.* 4.*)*

III.

Est in hominibus et alia quaedam percipiendi vis multo praestantior, quae verum et ordinem et pulcrum intelligit, quaeque a sentiendi atque imaginandi viribus natura prorsus differt. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 3.*)*

IV.

Homines duabus pollent appetendi viribus, quarum alia in bono per sensum, alia in bono per intellectum perceptо, sive vero, sive apparenti, unice versatur. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 1.*)*

V.

Infinita propemodum est humanorum affectuum multitudo, varia partitio; ii tamen omnes ad amorem facile revocantur. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 2. *et not.* 9.*)*

VI.

Affectio illa, qua malum fugimus, ab ipsa boni oppositi cupiditate non est revera diversa. *(Not.* 13.*)*

VII.

Humana voluntas, in actibus, quos ipsa elicit, ne a Deo quidem cogi potest; in iis autem actibus, qui ex voluntatis imperio, ab aliis hominis viribus exeri solent, tum a Deo, tum a causis finitis, multiplici ratione, eidem voluntati vis adhibetur. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 4.*)*

VIII.

Hominis voluntas, quum versatur in bonis finitis est plane libera. Quae quidem libertas, etsi ad actus ipsius voluntatis proprios in primis pertinet; nihilominus et cum actibus aliarum virium, quae voluntati subsunt, communicatur. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 4.*)*

IX.

Ex eo judicio, quod rationis consultationem concludit, quodque *practicum* appellatur, nulla voluntati agendi necessitas imponitur. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 4.*)*

X.

Quidquid agimus, id nos aliqua ratione ad nostram conferre felicitatem, tacite saltem arbitramur. Hinc felicitatem in omnibus appetere non immerito dicimur; quin praeire semper debeat in animo expressa felicitatis voluntas. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 5.*)*

XI.

Amor ille gratuitus, qui ab amicitia nomen habet, cum perpetuo felicitatis cujusque propriae appetitu, haudquaquam pugnat. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 5.*)*

XII.

Homines iis a natura instructi sunt dotibus, quae aperte ostendunt, eos ad societatem mutuam ineundam, colendamque natos esse, factosque *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 6.*)*

XIII.

Iidem, natura impellente, humanam appetunt societatem, non modo ut sibi prospiciant, sed etiam ut sua cum aliis bona communicent, vel nulla interdum utilitatis propriae habita ratione. *(Par.* 1. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 6.*)*

XIV.

Homines innato veri cognoscendi amore, vel nulla sibi proposita utilitate, passim flagrant. *(Par. 1. sec. 1. c. 2. a. 7.)*

XV.

Non modo verum, sed et ordinem et pulcrum, amore quodam gratuito, natura duce prosequimur. *(Par. 1. sec. 1. c. 2. a. 8.)*

XVI.

Perfectum tum in diversis rerum generibus, tum in iis, quae ejusdem sunt generis, et vere existit, et ab hominibus in pretio habetur ac naturaliter adamatur. *(Par. 1. sec. 1. c. 2. a. 8.)*

XVII.

Moralitas humanarum actionum sita est in eo, quod hae dissentiunt, aut consentiunt, cum iis agendi regulis, quas homo sequi debet. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 1. et not. 26.)*

XVIII.

Humanae voluntatis actio, quamquam spectata unice quoad materiam, in qua versatur, interdum sit *in genere morum indifferens*, tamen si spectetur praeterea quoad adjuncta, quibus afficitur, praesertim vero quoad finem, honesta semper est aut prava. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 1. et not. 27.)*

XIX.

Commentitius est ac plane absurdus sextus ille sensus corporeus, cujus ope, moralem humanarum actionum bonitatem malitiamque a nobis agnosci, Robinetus contendit. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 2.)*

XX.

Nulla est ratio cur admittamus cum Hutchesonio moralem aliquem sensum, qui quidem spiritalis sit, sed ab ipsa intelligendi facultate omnino differat. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 2.)*

XXI.

Humanae actiones ejusmodi sunt, ut earum auctoribus

imputari, atque adeo laude aut vituperio, praemio aut poena affici jure queant. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 3.)*

XXII.

Turpiter hallucinatur, bonisque hominum moribus pessime consulit Puffendorfius dum docet, actiones ex metu graviori profectas esse vere *coactas*, ac propterea ipsi agenti imputari haud posse. *(Not. 30.)*

XXIII.

Actiones humanae, vel si unum spectemus naturae ordinem, non modo apud homines, sed et apud Deum, meriti rationem habent. *(Par. 1. sec. 2. c. 1. a. 3.)*

XXIV.

Ineptit plane, ac toto coelo a veritate aberrat Spinosa, dum supremam ac maxime universalem morum humanorum regulam, in tota illa, qua praediti sumus, agendi vi, positam esse docet. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXV.

Cum affectiones morales, ab affectionibus sensilibus, natura discrepent, absurdum est, primam humanarum actionum normam in ingenita illa propensione, qua sensilem aversamur dolorem, sensilemque adamamus voluptatem cum Helvetio collocare. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.*

XXVI.

Rejicienda pariter est opinio eorum, qui supremam humanarum actionum normam, in intelligendi vi, quae scientiam, prudentiam, artesque omnes parit, sitam esse arbitrantur. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXVII.

Propensio in felicitatem cujusque propriam, sive sola sit, sive secum habeat affectiones benevolas ac sociales, quas ei addunt *Sentimentalistae*, pro morali humanarum actionum norma haberi nequit. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXVIII.

Opinio eorum, qui humanarum actionum honestatem, vitae hujus utilitate metiuntur, abjectissima est, atque intimis rerum naturis omnino contraria. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXIX.

Nulla est in humano animo, peculiaris facultas, a qua moralis obligatio originem habeat. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXX.

Ipsa ratio quatenus est quaedam hominis pars, etsi nobilitate alias omnes antecellit, imperandi tamen obligandique vi caret. *(Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.)*

XXXI.

Celebre illud totius ethicae kantianae principium, videlicet supremam legem moralem, non esse aliud, quam liberam cujusvis naturae intelligentis voluntatem, quae talis sit ut universalis esse queat, falsum est, ac plane absurdum. (*Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 2.*)

XXXII.

Stelliniana morum theoria ex Aristotele deprompta Ethicam ab Eudaemonologia non satis secernit, demonstrandisque omnibus hominis officiis impar est. (*Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 4.*)

XXXIII.

Moralis a Wollastono proposita theoria, quae tota huc reducitur, nimirum: veritatem factis exprime, utut ingeniosa, nihilominus in multis deficit. (*Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 4.*)

XXXIV.

Norma illa, quam Gerdilius ex mutuis rerum convenientiis deduxit, neque ad singulas hominum actiones dirigendas, neque ad obligationem inducendam idonea satis videtur, utpote quae indefinita nimis est, atque abstracta. (*Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 4.*)

XXXV.

Ea morum theoria, quam Cousinus (Cousin) rationi cuidam absolutae, atque *impersonali* superstruxit, fundamento caret, ac multiplici insuper vitio laborat. (*Par. 1. sec. 2. c. 2. a. 4.*)

XXXVI.

Idea *entis* generatim accepti, etsi practicam aestimationem, affectiones, actionesque inde consequentes dirigere queat, tamen ad veram obligationem efficiendam, inepta videtur. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 2. *a.* 4.)

XXXVII.

Morale humanarum actionum discrimen, neque a pactis legibusque hominum, neque ab ipsa Dei praecipientis voluntate, praesertim libera, sed ab intima earum natura proficiscitur. (*Not.* 32.)

XXXVIII.

Est quaedam honestatis norma, quae vera obligandi vi pollet, quaeque vel quodvis Dei praeceptum per se antecedit. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 2. *a.* 5.)

XXXIX.

Prima obligationis effectrix causa est ipsa Dei natura eum nobis ordinem praeseferens, qui ex relationibus naturarum intelligentium ac liberarum propriis exsurgit. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 2. *a.* 5.)

XL.

Deus hominibus, abs se libere conditis, necessariam tulit legem, quae naturalem ordinem ab iisdem conservari jubet, perturbari vetat. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 3. *a.* 1.)

XLI.

Hujusmodi lex est omnino immutabilis, universalis, ac satis perspicua. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 3. *a.* 1.)

XLII.

Naturalis ordinis conservandi principium, prae alio quovis principio, ne illo quidem excepto, quo mutuam societatem atque amicitiam inire ac colere jubemur, ad legem naturae cognoscendam aperte inservit. (*Not.* 33'.)

XLIII.

Lex naturalis, tum in hac ipsa vita, tum praesertim in altera, poenis praemiisque a Deo sancita est ac communita. (*Par.* 1. *sec.* 2. *c.* 3. *a.* 2.)

XLIV.

Naturae lege obstringimur ad sequendam eam conscientiam, quae veritati est consentanea. (*Par.* 1. *sec.* 3. *c.* unic. *a.* 2.)

XLV.

Conscientiae erranti, si error est voluntarius, dissentire vetamur: si autem est involuntarius, consentire jubemur. (*Par.* 1. *sec.* 3. *c.* unic. *a.* 2.)

XLVI.

Deum internis externisque actionibus, non modo privatim ac seorsum, sed et publice ac conjunctim colere ex naturali officio debemus. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 1.)

XLVII.

Nihil impedit, quominus Deus, si velit, hominibus, aliqua saltem ex parte, patefaciat, quae ipse unus novit, quaeque humanae mentis captum exsuperant. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 2).

XLVIII.

Ratio ipsa naturalis praescribit, ut Deo nobis revelanti, vel ea quae a mente finita capi nequeunt, fidem omnino habeamus. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 1. *a.* 2.)

XLIX.

Voluntaria sui occisio ita est per se prava, ut nulla ratione, nisi aperto Dei monitu, honestari unquam possit. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 1.)

L.

Comparandae perfectionis cujusque propriae officium, quo naturaliter obstringimur, postulare quidem potest, ut cupiditates apte temperemus, non autem ut eas ex animo radicitus evellamus. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 2. *a.* 2.)

LI.

Nemini licet alium quemlibet, vel scelestissimum ac maxime noxium inimicitiae odio insectari. (*Par.* 2. *sec.* 1. *c.* 3. *a.* 1.)

LII.

Mendacium est per se pravum, atque a Deo naturae auctore nobis omnino vetitum. (*Not.* 44.)

LIII.

Tantum est virtutis pretium, tantaque pulcritudo, ut vel detracta omni utilitate, ipsa per se jure laudari, atque amari possit. (*Par.* 2. *sec.* 2. *c.* unic. *a.* 1.)

LIV.

Nota illa moralium virtutum partitio, in quatuor praecipuas, ex ipso rationis bono, a quo illae suam veluti formam accipiunt, optime colligitur. (*Par.* 2. *sec.* 2. *c.* unic. *a.* 2.)

INDEX

EORUM QUAE IN HOC VOLUME CONTINENTUR.

PRAEFATIO Quid sit Ethica Dicaeologia Eudaemonologia quanta sit harum scientiarum conjunctio quantumque discrimen.

INDICANTUR EA QUAE CONTINENTUR IN IPSIS ARTICULIS.

PARS PRIMA QUAE GENERALIORES MORUM LEGES PROPONIT.

SECTIO PRIMA DE NATURALI HOMINIS HABILITATE AD BONOS MALOSVE MORES SUSCIPIENDOS.

CAPUT I. DE DUPLICI PERCIPIENDI VI QUA PRAEDITUS EST HOMO.

ARTICULUS I. *De vi sentiendi quae ad habendam corporum cognitionem viam nobis aperit*
Ethicae notio ac partitio. Hominis definitio. Sensus quo sentimus nos esse. Sensus quo sentimus nostrum corpus. Sensationum proxima origo - natura usus. Voluptas et dolor.

ARTICULUS II. *De vi imaginandi quae tot tantaque hominibus emolumenta vel damna parere consuevit* . . pag. 8
Imaginatio quid sit - in quibus versetur. Vis conjungendi aut sejungendi sensationes. Quanam ratione imaginandi vis ad agendum inducatur. Imaginationis rite adhibitae emolumenta. Imaginationis effraenatae damna.

ARTICULUS III. *De intelligendi vi ejusque a sentiendi atque imaginandi viribus discrimine* 14
Intelligendi vis quid sit - in quibus versetur. Quid sit veritas - ordo - pulcrum. Quantum intelligendi vis differat a vi sentiendi eique praestet. Quantum pariter inter vim sentiendi et vim imaginandi discrimen intercedat. Intelligendi sentiendi atque imaginandi vires plerumque simul agunt. Earum actiones sedulo ab invicem discernendae. Intelligendi vis a sentiendi atque imaginandi viribus quantum adjuvari queat.

CAPUT II. DE GEMINA QUA POLLEMUS APPETENDI VI 20

ARTICULUS I. *De appetitu generatim spectato* . . . . . Ibidem
Naturalis propensio ad sui conservationem perfectionemque - appetitus animalis - appetitus rationalis. Utriusque appetitûs objectum non est aliud quam bonum sive verum sive apparens. Appetitus interdum videtur in malum tendere. Quum id appetimus quod est malum illud spectamus ut bonum.

ARTICULUS II. *De appetitu animali variisque ab eo prodeuntibus humanis affectibus.* 24
Quid proprie sit appetitus animalis. Quid sit affectus. Ampla quaedam atque ingeniosa humanorum affectuum partitio. Omnes affectus ad amorem revocantur. Humanorum affectuum multiplex causa. Quaenam ex affectibus bene vel male temperatis bona vel mala proficiscantur. Humanorum affectuum signa - risus - fletus.

ARTICULUS III. *De praecipuis animi nostri motibus ex quibus ceteri progignuntur.* 35
Amoris natura - objectum duplex - utilitas - damna. Odium quid sit - in quibus versetur - quo tendat - quantum illi ipsi qui odit sit perniciosum. Cupiditatis natura - objectum multiplex - indoles varia - damna. Laetitiae natura - utilitas - multiplex ubi ea sit immodica damnum. Tristitiae natura - indoles plane singularis - dominium quod in hominis, animum exercet.

ARTICULUS IV. *De appetitu rationali ejusque duplici ratione agendi necessario scilicet et libere* 42
Voluntatis humanae objectum duplex - finis et media. Ejusdem voluntatis actus varii quorum alii in fine alii in mediis potissimum versantur. Ex humanis actibus alios voluntas elicit alios imperat. In illis vere cogi nequit in hisce multiplici modo cogi merito dicitur. Actus eliciti in duplici sunt differentia alii necessarii alii liberi. Humanae voluntatis libertas ex intima evincitur experientia. Libertas quae actuum elicitorum est propria communicatur cum actibus imperatis. Libertatis radix est ratio - sedes voluntas. Ex ultimo rationis judicio nulla necessitas. Id evincitur ex absurdis quae contrariam sententiam consequuntur. Quonam sensu judicium rationis dici possit esse in potestate voluntatis. Nullam ex judicio voluntati necessitatem imponi ostendit modus quo ratio movet voluntatem. An homo imperet sibimetipsi - quove actu. Undenam hujusmodi imperium suam vim habeat. Quae pro judicii practici compellente vi facere videntur ea singillatim diluuntur.

ARTICULUS V. *De necessario felicitatis appetitu ejusque cum gratuito amore concordia* 56
Omnes in omnibus felicitatem necessario appetimus. An ideo dicendi simus appetere in omnibus felicitatem quod semper praeeat expressa ejus voluntas. Qua ratione communis illa de perpetuo felicitatis appetitu sententia sit intelligenda. An perpetuus felicitatis appetitus cum amore amicitiae pugnet. Quodnam inter amorem concupiscentiae et amorem amicitiae existat discrimen. Qua ratione amor gratuitus cum perpetuo beatitudinis appetitu concilietur. Amoris gratuiti ortus et progressus.

ARTICULUS VI. *De naturali hominum appetitu ad societatem mutuam ineundam.* 64
Homo ad societatem natus factusque evincitur ex multiplici qua laborat indigentia. Diversa hominis et bruti in ipso cujusque ortu conditio. Facultates quibus homo est praeditus demonstrant eum a natura ad humanam societatem destinari atque impelli. Loquendi vis - Vultus ac praesertim oculi eaque ad vehementiores animi motus exprimendos aptitudo quae actio appellatur - Facultas imitandi - Illa in primis obtinendae majoris in dies perfectionis potestas qua homo a brutis animantibus secernitur - Accedit insitus commiserationis sensus - Denique naturalis quaedam amicitia quae

hominem homini conciliat ac beneficum facit. Quibusnam rationibus adversarii nitantur evertere fundamenta quibus nostra de naturali societatis humanae appetitione doctrina fulcitur Adversariorum rationes omni ex parte dissolvuntur.

ARTICULUS VII. *De naturali qua omnes trahimur veri cognoscendi appetitione* 78

Homines innata sciendi cupiditate se trahi demonstrant potissime in pueritia. Innatus discendi amor numquam penitus extinguitur. Id praesertim videmus in iis qui scientiis se devovent. Eodem amore flagrant ipsi agricolae - opifices - homines divitiis affluentes - denique qui vagam in silvis vitam agitant. Animus humanus libentius satisfacit sciendi cupiditati quam cupiditati eorum quibus indiget corpus. Veri cognoscendi desiderium cui ex naturae instituto jungitur ac respondet desiderium docendi validum in primis est humanae societatis vinculum. Tullii argumenta quae evincunt innatum nobis inesse cognitionis amorem videlicet - exemplum puerorum atque eorum qui ingenuis studiis delectantur - auctoritas Homeri - insuetus discendi ardor quo agebantur veteres quidam sapientes. Ad haec redargutis iis quibus scientiae cultus minime videtur gratuitus quia delectationem animi adjunctam habet additur - antiquorum philosophorum opinio de futura proborum hominum vita - historia quae docet naturae studium non modo esse oblectationem vitae beatae sed etiam levamentum miseriarum - Denique ipsa qua laboramus somni indigentia confirmat auctore Tullio nos esse natura appetentes scientiae.

ARTICULUS VIII. *De amore naturaliter insito quo nos ordinem et pulcrum et perfectum prosequimur.* 88

Amor ordinis hominibus a natura insitus. Quaenam sint causae quae interdum inducunt homines ad improbandum id quod est ordinatum. In quo differat cognitio veri a cognitione ordinis atque item delectatio quae a cognitione veri proficiscitur ab ea quae proficiscitur a cognitione ordinis. Quantum ab ordine adjuvetur cognitio - quantum actio. Utilitas quae manat ex ordine minime impedit quominus amor ordinis sit gratuitus. Amor pulcri ab intima hominis natura dimanat. Quanta sit pulcri vis in quibusdam praesertim animis excelsioribus. Perfectum cujus amor est homini naturalis non minus quam amor ordinis et pulcri non est nomen sensu vacuum - vere existit tum in diversis rerum generibus tum in rebus quae in eodem sunt genere. Quantum homo brutis animantibus perfectione antecellat. Perfectio hominis propria diversos in diversis hominibus obtinet gradus.

SECTIO SECUNDA De lege naturali. 96

CAPUT I. De humanarum actionum moralitate . . . . . Ibid.

ARTICULUS I. *Moralitatis natura* . . . . . Ibid.

Quam ob causam de humanarum actionum moralitate a morali philosopho sit agendum. Quaenam actiones proprie dicantur humanae. Humanarum

actionum triplex genus. In quonam posita sit moralitas humanarum actionum - an differat a libertate - an eidem aliquid addat. Quotuplex sit moralitas. Quidnam sit bonitas - quid malitia moralis - ex quibusnam fontibus utraque in actiones derivetur - an malitia moralis sit res quaedam ac natura subsistens, seu realis quaedam actionum proprietas. An illa humanarum actionum in bonas et malas partitio sit adaequata. An sit agnoscenda actio humana suapte natura in genere morum indifferens. An possit esse actio humana quae omnibus suis affecta adjunctis nec bona sit nec mala. An honestum sit agere ob corporis commoditatem. An licitum sit agere ob voluptatem.

ARTICULUS II. *Moralitatis cognoscendae ratio.* 109

Variae de ratione cognoscendae moralitatis philosophorum sententiae. Robineti de ratione cognoscendae moralitatis doctrina. Hutchesonii de modo agnoscendae moralitatis sententia. Sextus corporeus sensus a Robineto invectus ad percipiendam humanarum actionum moralitatem commentitius esse atque absurdus ostenditur. Robineti rationes pro corporeo percipiendae moralitatis organo visum inter atque auditum collocato penitus refutantur. Hutchesonii rationes ad adstruendum moralem sensum spiritalem quidem sed a ratione omnino distinctum. Hutchesonii rationes pro morali sensu spiritali quidem sed a ratione prorsus sejuncto funditus evertuntur.

ARTICULUS III. *Moralitatis qualitas propria imputabilitas.* . . 120

Quid sit imputabilitas. An nostrae actiones jure nobis imputentur. Non modo nostrae sed et aliae actiones imputari nobis possunt. Meriti natura. Humanae actiones habent rationem meriti aut demeriti tum apud homines - tum apud Deum. Refutatur Puffendorfius negans humanarum actionum meritum apud Deum.

CAPUT II. De morum regulis. 126

ARTICULUS I. *Fallaces quaedam ac bonorum morum corruptrices regulae exponuntur.* . . . . . Ibid.

Moralium normarum duplex genus - aliae fallaces - aliae deficientes. Exponitur Spinosae de prima morum regula opinio. Quid de suprema honestatis norma senserit Helvetius. Multiplex sententia eorum qui primam bene agendi normam in ipsa cognoscendi vi sitam esse docent. Sentimentalistarum atque Utilitariorum opinio - quam abjecta sit moralis Utilitariorum doctrina. Multiplex sententia eorum qui virtutem unice ut perennem delectationis fontem admittunt. De iis qui naturalibus hominis viribus imperativum addunt. Opinio eorum qui novam plane invehunt facultatem moralem. Quidam rationi - quidam vero voluntati imperandi vim tribuunt. Quid hac in re doceat Kantius - kantiani imperativi indoles.

ARTICULUS II. *Vitiosae morum regulae hactenus expositae evertuntur.* 135

Evertitur spinosiana de prima honestatis regula opinio. Refutatur moralis Helvetii doctrina. Quid sit sentiendum de iis, qui moralem virtutem uni facultati cognoscenti adscribunt. Refelluntur Sentimentalistae. Refutantur Utilitarii. Utilitariorum argumenta evertuntur. Refutantur et ii qui ad tuendam utilitatis voluptatisque normam virtutem in auxilium advocant. Rejicitur peculiaris facultas moralis a quibusdam admissa. Ratio quatenus est facultas hominis ut ajunt subjectiva imperandi atque obligandi vim habere nequit. Kantiana morum theoria est absurda. Evertuntur ea quae Kantius affert ad suam morum theoriam tuendam.

ARTICULUS III. *Saniores morum regulae a philosophis praesertim recentioribus propositae exhibentur.* . . . 132
Stelliniana morum theoria ex Aristotele deprompta. Wollastoni doctrina de suprema humanarum actionum norma. Integra morum theoria a Gerdilio proposita per summa capita exponitur. Ethicae fundamentum - veritas moralis - hominis officia - morales vitae humanae status ex mente Cousini (Cousin). Quaenam sit juxta Rosminum moralitatis sedes propria - causa ob quam aestimatio practica interdum discrepat a theoretica - suprema lex moralis.

ARTICULUS IV. *Saniores morum regulae ad trutinam revocantur* 164
Quid de stelliniana morum theoria sit sentiendum. Quid de morali Wollastoni doctrina sit judicandum. Quaenam in moralem Gerdilii theoriam notari possint. Cousiniana morum doctrina excutitur ac funditus evertitur. Animadversiones quaedam in rosminianam morum theoriam.

ARTICULUS V. *Statuitur supremum obligationis principium* . . 174
Moralis obligationis notio. Quaenam de principio obligationis quaeri possint ac demonstrari debeant. Aliquod agnoscendum est moralis obligationis principium. Obligationis moralis principium quovis rationis voluntatisque divinae praecipientis actu natura prius est. Naturalis obligatio ceterarum obligationum moralium est fundamentum. Moralis obligationis principium est ipsa Dei natura. Quanam ratione natura divina humanarum actionum sit norma.

ARTICULUS VI. *Statutum moralis obligationis principium ab adversariorum oppositionibus vindicatur* 183
In hac de qua agimus re secernenda diligenter est quaestio nominalis a quaestione reali.

CAPUT III. DE NECESSARIA DEI VOLUNTATE QUAE ORDINEM NATURALEM CONSERVARI JUBET PERTURBARI VETAT 192

ARTICULUS I. *Deus homini abs se libere condito necessario praecipit ea quae per se bona sunt prohibetque contraria* . . . . . Ibid.
Naturae legem homini a Deo latam esse evincunt argumenta ex homine propriisque humanae naturae dotibus deprompta. Naturalis legis existentia evincitur pariter argumentis depromptis a Deo divinisque attributis. Legis naturalis proprietates praecipuae - firmitas - universalitas - perspicuitas.

ARTICULUS II. *Naturae lex tum in hac vita tum praesertim in altera poenis praemiisque a Deo sancita est ac communita* 202

Deus legem naturalem abs se hominibus impositam idoneis praemiis poenisque sanxit. Naturae lex sua munita est sanctione in hac ipsa vita. Ea legis naturalis sanctio quae ad praesentem hanc vitam pertinet est imperfecta atque hominibus in officio continendis impar. Sanctio legis naturalis ad futuram usque vitam protrahitur in eaque omni ex parte expletur.

SECTIO TERTIA DE MULTIPLICI RATIONE QUA MORALIA PRINCIPIA AD ACTIONES SINGULAS ACCOMMODANTUR 210

CAPUT UNICUM DE CONSCIENTIA MORALI . . . . . Ibid.

ARTICULUS I. *Conscientiae moralis intima natura et multiplex genus* . . . . . Ibid.

Quid sit conscientia moralis - quotque modis humanam respiciat actionem. Conscientia moralis alia est vera - alia errans - duplici ratione vincibiliter atque invincibiliter. Conscientia invincibiliter errans dici potest recta - immo etiam vera. Conscientia certa ad veram aut errantem revocatur dubia nulla est - opinans aut ad veram errantemque reducitur aut non est conscientia proprie dicta.

ARTICULUS II. *Quae quantaque insit nobis obligatio ad sequendam moralem conscientiam* 216

Ex ipsa naturae lege obligamur ad sequendam conscientiam veram. Nefas est conscientiam vel errantem aspernari. A conscientia quae voluntario ducitur errore dissentire vetamur. Cum conscientia quae involuntario ducitur errore consentire jubemur. Tum in dubio - tum in opinione aut abstinendum ab actione aut comparanda certa ac firma de honestate actionis peragendae persuasio.

PARS SECUNDA QUAE HOMINIS OFFICIA EX MORUM REGULIS AD HUMANAS ACTIONES APPLICATIS DEDUCTA RECENSET MORALESQUE HABITUS EX CONSTANTI OFFICIORUM CUSTODIA ACQUISITOS DESCRIBIT 221

SECTIO PRIMA DE MULTIPLICI HUMANORUM OFFICIORUM GENERE. . . Ibid.

CAPUT I. DE OFFICIIS HOMINIS ERGA DEUM. . . . . Ibid.

ARTICULUS I. *Absoluta hominis erga Deum officia* . . . . . Ibid.

Quid sit officium - quotuplex - an respiciat bruta animantia - resque alias quae sensu carent. Humanorum officiorum erga Deum duplex genus - duplex hominis ad Deum relatio naturalis - altera ut ad primum principium - altera ut ad ultimum finem. In evincenda prima principium causalitatis per substantiae principium reducitur ad principium contradictionis. Cultus internus. Cultus externus est homini conveniens - naturalis - necessarius - ideoque debitus et naturae lege praescriptus. Ipsa quoque hominum societas colere Deum debet. Cultus Deo tribuendus ab humana societate in externis praesertim actionibus est positus. Quam sit rationi consentaneus ille honorandi Dei modus qui sacrificiis atque oblationibus continetur. Externus Dei cultus est quidem naturae lege prae-

scriptus - non tamen est quoad adjuncta singula ab eadem definitus. Rationes adversus internum externumque Dei cultum a Deistis propositae dissolvuntur.

ARTICULUS II. *Hypothetica hominis erga Deum officia.* . . . 229
Officiorum hypotheticorum origo - Quonam sensu hoc iis nomen tribuatur. Deus etsi corpore caret potest nihilominus homines alloqui iisque patefacere quae ipse unus novit. Mysteria et in quavis propemodum re nobis occurrunt - et a Deo saltem quoad existentiam revelari hominibus possunt. Deistarum adversus mysteriorum revelationem argumenta proponuntur - ac funditus evertuntur. Homines ad fidem Deo vel mysterium testanti habendam naturae lege obligantur.

CAPUT II. De officiis hominis erga seipsum 337

ARTICULUS I. *De iis hominis officiis quae vitam cujusque propriam corpusque respiciunt* . . . . . Ibid.
Natura eorum officiorum quae personam cujusque propriam respiciunt. Qui se interimit naturali propensioni adversatur - societati humanae damnum atque injuriam infert - legum civilium auctoritatem contemnit - Dei jura sibi arrogat - Nullam praeter jussum divinum se se interimendi honestam causam habere potest. Argumenta quae pro voluntaria suipsius occisione afferri solent - funditus evertuntur.

ARTICULUS II. *De iis hominis officiis quae animum cujusque proprium potissime respiciunt.* 248
Servandus nobis est ordo in utraque nostri parte in corpore scilicet et in animo. Ordo corporis in sanitate consistit. Curandum ut intellectus ab errore sit liber - Curandum ut voluntas a culpa sit pura - Temperandae cupiditates quae intellectum aberrare - voluntatem peccare faciunt.

CAPUT III. De officiis hominis erga alios. 252

ARTICULUS I. *De iis hominis erga alios officiis quae ad justitiam pertinent* . . . . . Ibid.
Homines natura aequales - Hac aequalitate nituntur officia ad alios - quorum alia ad justitiam - alia ad humanitatem ac beneficentiam revocantur. Nemo laedendus. Quanta sit hujus praecepti ad tuendam hominum societatem necessitas. Nefas est alterius animum pravis opinionibus imbuere. Nefas est alterius corpori damnum ac praesertim mortem afferre - Nefas est alterius famam contumeliis ac calumniis proscindere - quam gravis sit hujusmodi injuria. Contumeliae ac detractionis natura - discrimen - origo - pravitas. Damnum alteri illatum est reparandum. An liceat alios, vel scelestissimos, ac maxime noxios, inimicitiae odio insectari.

ARTICULUS II. *De iis hominis officiis quae ad humanitatem pertinent ac beneficentiam* 260
Humanitatis officia ex naturae aequalitate dimanant Quanta sit beneficentiae inter homines utilitas ac necessitas - Quaenam in beneficiis elargiendis servanda sit ratio. Beneficiis gratia est rependenda. Ingrati animi foeditas.

SECTIO SECUNDA De virtute 266
CAPUT UNICUM De morali virtute. . . . . Ibid.
ARTICULUS I. *Moralis virtutis natura atque insita pulcritudo* . Ibid.
Virtus neque in imaginatione neque in appetitu sentiente sed in intellectu atque in voluntate sedem habet. Virtutum duplex genus - alterum earum quae intellectum - alterum earum quae voluntatem perficiunt. Illae excepta prudentia improprie - hae autem proprie dicuntur virtutes. Moralis virtutis definitio quaedam quae causas ejus omnes complectitur. Moralis virtus non est aliud quam amor ordinis - ex quo colligitur morales omnes virtutes arctissimo quodam vinculo inter se copulari. Virtus est per se amabilis. Martini Hubneri argumenta adversus nativam ac propriam virtutis amabilitatem. Diluuntur ea quae ab Hubnero adversus insitam virtutis pulcritudinem sunt objecta.
ARTICULUS II. *Praecipua moralium virtutum genera.* 274
Morales omnes virtutes ad quatuor praecipuas revocantur. Prudentiae subjectum - munera - finis - fructus - natura intima. Quantum prudentia in officiis suis obeundis a moralibus voluntatis virtutibus pendeat. Quid sit justitia - in quanam animi facultate sedem habeat - quo tendat - quid praestet. Justitia directe quidem in actionibus quae ad alios referuntur ordinandis versatur - at indirecte in ipsis affectibus nostris temperandis versari potest. Justitia triplex est - legalis - commutans - distribuens. Multiplex est inter commutantem et distribuentem discrimen - Altera interdum in altera includitur. Fortitudinis natura - objectum - actiones - necessitas - causa impellens. Varia quaedam falsae fortitudinis genera. Temperantiae natura - munus - materia maxime propria - materia minus propria. Temperantiae partes verecundia atque honestas. Temperantiae norma sumenda est a vitae hujus necessitate quae duplex est - alia strictior quae vitam conservandam - alia latior quae vitam decenter transigendam spectat.

INDICANTUR EA QUAE CONTINENTUR IN NOTIS

Nota 1. Expenduntur celebriores hominis definitiones - platonica - aristotelica - recens.
2. Triplici ratione corpus nostrum cognoscimus - illudque ab externis corporibus discernimus . . . . . pag. 2
3. Discrimen quod inter vim sentiendi et vim imaginandi assignat Reidius, rejicitur a Stevvartio. An aliquod inter eas vires existat discrimen - quodnam sit. 4
4. Quantum inter se differant ii, qui phantasia, ab iis qui intellectu praestant 10
5. Imaginatio quantum, pro diverso ejus usu, intellectui prosit vel noceat 17
6. An appetitus animalis in concupiscentem et irascentem sit distinguendus. 21
7. Admirationis natura - utilitas - usus - abusus. 26
8. Indignationis nomen multiplici ratione accipitur - quamnam ob causam 28
9. Multiplex humanorum affectuum partitio - platonica - aristotelica - tulliana - thomistica 29

10. Quanam ratione naturam risûs explicet auctor Novi Galatei 84
11. Amoris definitio - platonica - thomistica. 96
12. Cupiditatis lèvitas a Stellino graphice picta. 39
13. An motus ille animi, qui dictus est fuga alius sit ab eo qui dicitur cupiditas . . . . . Ibid.
14. Cousini de tribus humanae libertatis principiis , ac veluti elementis doctrina. In quonam ex iis sedem habeat libertas. 48
15. Buridani asinus. Quidnam de illo similive exemplo senserint philosophi Dantes Spinosa Baelius Reidius. Quid sit sentiendum. 54
16. Pulcrum quoddam a Gerdilio propositum exemplum, ad explicandum quid inter amorem concupiscentiae et amorem amicitiae, discriminis intercedat. 61
17. In quibusvis rerum adjunctis, bono physico bonum morale anteferre nos possumus, quin recto nostrî amori vim inferamus 63
18. Sympathia quid sit - ejus effecta. An pendeat a libera nostra voluntate - an differat ab amore suipsius 69
19. Ad ostendendum appetitum societatis exponitur argumentum déductum ex horrore solitudinis, verbis cl. Bautaini italice versis 72
20. Praecipuae ad solitudinem colendam causae ex Degerando 77
21. Singulare quoddam exemplum effraenatae ad discendum propensionis in homine paucis abhinc annis vita functo, propositum a Descureto 79
22. Fedéri animadversiones quaedam in ingenitum scientiae amorem, qui ab omni utilitatis studio sit vacuus. . . . 86
23. Pulcritudo vel quae tribuitur rebus corporeis non sensu sed intellectu a nobis percipitur 92
24. Quid sentiendum sit ex Gerdilio de hominum in pulcro dijudicando discrèpantia. An aliquid ex ea colligi possit adversus insitum pulcri amorem 93
25. Describitur proprium aetatis cujusque ingenium (il carattere) 95
26. Moralitas ex s. Thoma sita est in ordine, quem in humanis actibus ratio ponit. Quadruplex est ordo, in quo versari potest humana ratio. Hinc variae oriuntur scientiae atque artes 100
27. Carpitur Burlamaquius , quod Scholasticos , discernentes actionem spectatam quoad objectum ab actione spectata quoad adjuncta , insulsae cujusdam subtilitatis insimulaverit. 107
28. Robineti hallucinatio de modo cognoscendae corporum pulcritudinis , deque modo cognoscendae actionum humanarum honestatis 111
29. Inesse nobis dijudicandae moralitatis habitum Colizzius confirmat exemplis deductis ab aliis rerum generibus. 118
30 Refutatur Puffendorfius docens actiones ex metu graviori profectas, esse vere coactas, ac proinde imputari agenti haud posse 120
31. Accuratior meriti definitio a recentiori theologo proposita 123
32. Undenam originem habeat morale humanarum actionum discrimen 176
33. Vincentii Gioberti de prima lege morali, deque primo obligationis principio sententia describitur ac paucis expenditur 178

33' Evertitur principium societatis humanae ineundae ac colendae, ad dignoscendam naturae legem a Grotio atque a Puffendorfio propositum, simulque statuitur principium ordinis ab ipso s. Augustino commendatum . . 200
34. Refutantur ii qui contendunt nullam esse in praesenti hac vita legis naturalis sanctionem. 205
35 Refutantur ii qui contendunt nullam esse in vita ipsa futura legis naturalis sanctionem 208
36. An esse in nobis possit, quoad ipsam naturae legem invincibilis error - et qua ratione. 212
37. Expenditur ea loquendi ratio passim adhibita, qua conscientia ipsa vel errans obligare nos dicitur. 216
38. Theoretica erga Deum officia. De Deo recte sentiendum ; ac propterea comparanda idonea Dei notitia. 222
39. Duo demonstrantur hominis ad Deum officia hypothetica quorum alterum ex voto, alterum ex jurejurando enascitur 230
40. Consueta il a humanorum officiorum in tres ordines distributio ab objectis recentiorum quorumdam philosophorum vindicatur. 237
41. Ex Descureto resolvitur ea quaestio, an scilicet actio, qua quis se interimit, ad virtutem fortitudinis, seu potius ad quamdam animi dejectionem spectet. 243
42 Diluuntur ea quae ad honestandam autochiriam affert Montesquius (Montesquieu) 247
43. Hominis ad seipsum officia, teste Gerdilio , fundamentum habent in officio, quo nos nostraque omnia Deo referre debemus. 248
44. Intima mendacii pravitas 254
45. Hominis ad alios officia, docente Epicteto, deducenda sunt ex mutuis hominum relationibus 259
46. Amicitiae natura ac necessitas - ejusdemque ineundae ac conservandae praecepta 262
47. Explicatur ea virtutis notio, juxta quam virtus in quadam mediocritate consistere dicitur. 269
48. Vitii natura - multiplex causa - origo - indoles plane diversa ab indole virtutis - dominium in hominum animos - remedia 274
Theses selectae. 287

ERRATA

			CORRIGE
pag.	34. lin.	41.	simili — simioli
	78. »	37.	recreet — recreent
			ac reficiat — ac reficiant
	174. »	12.	Articulus II. — Articulus V.
	183. »	3.	Articulus IV. — Articulus VI.

NIHIL OBSTAT

Joannes Perrone Censor Deput.

—

IMPRIMATUR

F. D. Buttaoni O. P. S. P. A.
Magister

—

IMPRIMATUR

Jos. Canali Patriarcha Constantinop.
Vicesgerens.

DOMINICI SOLIMANI

E SOCIETATE JESU

IN COLLEGIO ROMANO

PHILOSOPHIAE MORALIS

ET

JURIS NATURAE

PROFESSORIS

INSTITUTIONES

ETHICAE DICAEOLOGIAE EUDAEMONOLOGIAE

VOLUMEN SECUNDUM

DICAEOLOGIA EUDAEMONOLOGIA

ROMAE

TYPIS IOANNIS BAPT. MARINI ET BERNARDI MORINI

MDCCCXLVII.

Il Cristianesimo sollevando immensamente il diritto *sopra il* fatto, *tolse a questo l'ingiusto dominio del mondo, e mise quello alla testa delle nazioni come solo ed unico reggitore di esse; e cotanta importanza aggiunta al diritto, cotanta luce e dignità in lui rivelata, l'addusse finalmente a comparire al mondo in veste di nuova disciplina, tutta da sè, rigorosamente ordinata.*

Antonio Rosmini
Filosofia del Diritto.

PRAEFATIO

Rerum disputandarum ratio Explicatur.

—

Homini sua jam demonstravimus officia, sua modo ei demonstremus et jura. De Officiis egimus antequam de juribus ageremus, tum ut naturalem rerum ordinem sequeremur; siquidem officia in homine priora sunt juribus; tum etiam ut ipsorum jurium abusum praecaveremus. Suis homo juribus tum potissime abutitur, quum in iis adhibendis fines lege praescriptos praetergreditur. Facillimum autem est abuti juribus, si quando officiorum irrepat oblivio. Nos enim ad jura nostra adhibenda, ex ipsa natura, validissime impellimur ac perpetuo propendemus. Quae quidem propensio mirum in modum acuitur atque augetur, quoties ei contrarii aliquid occurrit; quod frequentissime usuvenit. Quare cum vehementiori, quam par est, impetu, ad jura nostra exercenda feramur, saepe fit, ut in eorum usu, terminos lege constitutos temere transiliamus. Homines nihil impensius amare, aut studiosius tueri, aut acrius vindicare consueverunt, quam jura quisque sua. Hinc et diligentissime cavent, ne quam eorum, vel minimam, partem unquam amittant, et subita incenduntur ira, siquis illa utcumque laedat. Hinc pariter ob injuriam, quae sive illata est, sive illata esse creditur, non raro videmus hinc illinc manus invicem conserere non modo privatos cives, sed et ipsos principes populosque, multo cum sanguine, ingentique hominum clade. Neque vero mirum videri debet, tantopere cordi esse sua cuique jura. Omnes namque sentiunt, nativam hominis dignitatem, magna ex parte, ex iisdem proficisci; multo siquidem major est, ratione ipsa judice, injuriam qui patitur, quam qui facit, quantumvis hic sit illo potentior ac locupletior. Dicaeologiae subjecta materia est amplissima. Unusquisque enim, quaecumque sit rerum conditio, in qua reperitur, multis instructus est juribus, quorum alia innata sunt, alia acquisita. Quaedam praeterea sunt, quae pertinent ad hominem seorsum spectatum, atque ab aliorum hominum consortio quodammodo segregatum, quaedam vero sunt, quae spectant ad hominem, qui cum aliis

hominibus societatem ineat celebretque. Multae autem sunt societates, quae ab ipsa hominis natura originem ducunt. Earum prima, teste Tullio, in ipso conjugio est sita; proxima in liberis; sequitur deinde civium conjunctio; denique illa, quae inter omnes late populos intercedit. Ex singulis hisce consociationibus nova progignuntur jura, juribusque prioribus certus quidam imponitur modus. Omnia hominum jura singillatim demonstrare est ejusmodi opus, quod et vires nostras nimium excedit, et cum proposito item nostro parum congruit; id siquidem nobis proposuimus, ut nempe quoddam Dicaeologiae specimen adolescentibus, philosophiae operam navantibus, conspiciendum exhiberemus. Quamobrem ut in officiis, ita et in juribus demonstrandis, ea dumtaxat persequemur, quae majoris sunt momenti ac scitu maxime necessaria, certo quodam ordine, ne rerum series interrumpatur, ac perspicuitas desideretur.

Dicaeologiae subjicimus Eudaemonologiam. Juris enim, quo pollemus, usus eo tendit, ut felicitatis partem aliquam consequamur. Eudaemonologia non admodum late patet; pauca siquidem sunt, quae unius rationis ope, de humana felicitate dici possunt. Felicitatis notio quaedam generalis in nobis inest, eam nos vehementer expetimus, eam sollicite in omnibus quaerimus, quamquam nullibi reperimus. Notio felicitatis ad intimam ejus naturam patefaciendam inservit. Insitus autem felicitatis appetitus, eam obtineri a nobis posse demonstrat. Denique labor, in ea quaerenda, frustra susceptus ab errore nos liberat, docetque ubinam illa reipsa sit posita. Haec atque alia quaedam, quae ab his pendent, explicanda nobis sunt in Eudaemonologia. Ibi nos illud in primis evincemus, nimirum hominis felicitatem in uno Deo sitam esse. Est autem Deus prima morum regula primusque humanorum jurium fons. Tres ergo, quas exponendas sumpsimus, disciplinae ipso Deo nituntur, quasi quodam communi fundamento. Id scilicet ex iis, quae dicturi sumus, aperte patebit. Earum igitur scientiarum mutuam conjunctionem nos minime discindimus, etsi eas, ad naturalem rerum ordinem servandum distincte tradimus.

DICAEOLOGIAE

PARS PRIMA

DICAEOLOGIA GENERALIS
QUAE DE INTIMA JURIS NATURA
DEQUE SUPREMO JURIUM DERIVANDORUM PRINCIPIO
IN PRIMIS DISSERIT.

CAPUT I.

INTIMA JURIS NATURA
EJUSQUE AD OFFICIUM HABITUDO.

ARTICULUS I.

Intima juris natura.

Dicaeologiae munus est, non hominis tantum, sed Dei quoque jura demonstrare ac vindicare. Nam et Deus sua in hominem habet jura, atque ea quidem summa, et hominis jura, sublato Deo, consistere nequeunt. Nihilominus nos, ne fines nostris hisce institutionibus praestitutos praetergrediamur, de humanis dumtaxat juribus agere decernimus; praesertim quod, in philosophia morali, de summo jure, quo Deus ab hominibus obedientiam, religionem, fidemque exigere potest, pro ratione materiae, aliquid jam delibavimus. Ceterum de ipso humano jure ita nos seorsum agemus, ut integram ejus theoriam divino juri superstruamus. Dicaeologiae munus.

Dicaeologia sic circumscripta duas in partes commode dividitur, quarum altera generalior intimam juris naturam, supremumque jurium derivandorum principium demonstrat; altera specialior praecipua, quibus homo instructus est, jura recenset atque asserit. Duplici autem ratione considerandus est homo, videlicet primo *absolute*, perinde ac si nullius humanae societatis pars esset, tum etiam *relative*, nimirum quatenus ad humanam aliquam societatem pertinet. Sunt enim jura, quibus unusquisque polleret, etiamsi nullam cum aliis conjunctionem adhuc iniisset; sunt et jura, quae ab una hominum conjunctione ortum habent. Hinc est, quod Dicaeologia, utraque ratione, hominem considerat, ac de utroque jurium genere disserit. Tres vero sunt societa- Dicaeologiae partitio.

tes praecipuae, quae nova hominibus jura tribuunt, ac priora temperant; scilicet societas conjugalis, domestica, et civilis. Quamobrem haec juris scientia, harum societatum origine ac natura, ut par est, explicata, sedulo pervestigat, quaenam sint nova illa jura, quibus homines, eo triplici vinculo consociati, ditantur, quave ratione jura singulorum propria temperentur. Hominum autem societates, quorum alterae alteris minime subsunt, ita se se invicem habent, uti homines dissociati, atque idcirco quae horum sunt jura, eadem pariter et illarum esse putandum est. Quare peculiaris tractatio eorum jurium, quae inter societates liberas intercedunt, supervacanea videri fortasse poterit. Nihilominus cum integrae hominum societatis, et hominis seorsum spectati, non una eademque sit ratio, cumque liberae ipsae societates aliquam inter se conjunctionem, aut jam inierint, aut initurae mox sint, necesse est, ut de ipsarum quoque societatum liberarum juribus, peculiariter disputemus. Quae quidem disputatio, iis quae de hominum, tum sejunctorum tum conjunctorum juribus, erunt dicta, totique Dicaeologiae cumulum ac finem est impositura.

Juris definitio.

Atque, ut viam nobis aperiamus, ad ea, quae simul proposuimus, distincte evolvenda et ostendenda, primum omnium explicemus oportet, quid sit jus, quaeque sit intima ejus natura. Jus pertinet ad facultatem agendi, aut ad actionem, quae propria sit, quaeque sit in potestate ejus, qui jure instructus dicitur. Quamobrem non sunt juris capacia nisi ea, quae in suas facultates, suasque actiones dominium habent. Hujusmodi sunt homines, qui ratione ac voluntate libera sunt praediti. Duplex autem est hominis libertas, alia *physica*, alia *moralis*. Illa ad bonum aeque ac ad malum extenditur; haec finibus, morali lege, statutis concluditur. Jam vero fieri nequit, ut jus ad libertatem physicam, ad brutam scilicet agendi vim spectet. Omnes enim homines, ut animadvertit Rosminus (*) communi quodam ac naturali sensu agnoscunt, jus a vi penitus differre, immo putant haec esse inter se maxime opposita. Sane vis interdum ad jus tuendum, interdum vero ad illud laedendum adhibetur. Quum vis, posthabito jure, hominem innocentem affligit ac premit, tum is aliorum animos sibi vehementer conciliat. Tum ejus jus insolita quadam luce micare videtur, ac triumphum agere, utpote quod, ad instar immortalis cujusdam naturae

(*) Filosofia del diritto c. 1.

se se subtrahit physicae potentiae, quae pertingere illuc nequit, ubi jus securum moratur. Non igitur ad physicam, sed ad moralem, qua pollemus, libertatem jus pertinet. Quocirca in iis tantum actionibus reperiri potest, quae cum nulla lege vetentur, licite peraguntur. At vero id minime satis est, ut actio ex jure peragi existimetur. Nam jus actioni quae nulla vetatur lege, aliquid addit, nimirum addit quamdam potestatem atque auctoritatem in eo positam, quod lex moralis dum sinit nos libere agere, simul vetat, ne quis nostram agendi libertatem coercere, aut ullo modo impedire audeat. Ex his colligitur, jus non esse aliud, quam moralem quamdam agendi facultatem, quam ratio probat, quamque tuetur lex moralis districte prohibens, ne quis eam, ulla ratione, laedere aggrediatur.

Tradita juris definitio per analysim explicatur.

Quam quidem juris descriptionem, si volumus omni ex parte intelligere, videamus oportet, quodnam sit juris subjectum, quamque jus materiam habeat, quem finem, quem usum, quam denique ad ceteros homines habitudinem. *Subjectum* juris est persona, quae in libera naturae intelligentis ac *per se subsistentis* voluntate, potissime est posita. Voluntas enim, duce intelligentia, tum se, tum alias vires sibi subditas movet efficitque, ut qui agit suarum actionum auctor sit ac dominus. Quod sane neque de corporibus, neque de brutis animantibus vere affirmari potest; siquidem et motus, quo illa jactantur, et instinctus, quo haec ducuntur, quamquam in ipsis reperitur, non tamen ab ipsis, sed ab aliqua externa causa proficiscitur. Juris materiam vocamus actionem, aut etiam agendi vim, quae, hoc loco, late accipitur ita ut ipsam quoque, quae nobis inest, ad sentiendum, aptitudinem complectatur. Etsi enim nos, quum sentimus, patimur potius, quam agimus, tamen sensus, quo afficimur, praesertim si jucundus sit, ab actione aliqua nostra necessario pendet; quod notandum nobis esse existimavimus, ne forte a juris materia gratas animi affectiones excludere videremur. Ex his patet, juri adnexam per se esse vim, qua qui jure est instructus, repellere quidquid impedit ejus usum, damnumque omne ab injuria profectum reparare licite potest. Hujusmodi vis tanta esse censetur, quanta est ea, quam sive per se, sive per alios exerere valet persona, ad quam jus pertinet; quamquam saepe accidit, ut ob adjuncta, in quibus reperimur, ex morali aliquo officio circumscribatur. Neque tamen est credendum, jus existere haud posse absque vi, quae satis sit, ad illud tuendum. Hinc enim sequeretur, vana prorsus ac nulla esse

jura hominum imbecilliorum. Atqui, teste ipso naturae sensu, non minus certa ac reverenda sunt jura hominum imbecilliorum, quam potentiorum. Finis juri a natura praestitutus non est alius, quam bonum aliquod nostrum, videlicet id, quod sive appetitui recto explendo, sive felicitati, haud fallaci, comparandae, nobis, aliqua ratione, inserviat. Cumque ad hominis animum perficiendum beandumque, non modo physicum, sed et morale in primis bonum per se tendat, utrumque, in exercendo jure, pro fine haberi merito potest. Quod vero attinet ad usum juris, is licitus esse debet. Absurdum est enim, inesse aliquod nobis jus, ad peccandum. Duplici autem sensu, licita actio dicitur, nimirum et quoad certam quamdam legem, puta civilem, et quoad omnes prorsus, quotquot sunt, leges morales. Ut actio sit licita, priori sensu, satis est, ut aliqua sit lex, quae illam permittat; ut vero licita sit, sensu posteriori, necesse est, ut nulla sit lex, quae illam prohibeat. Hinc fieri potest, ut id, quod est licitum, uno modo, sit plane illicitum, altero. Jam vero nos quum asserimus, opus esse, ut juris usus sit licitus, non quoad hanc dumtaxat, aut illam legem, sed quoad integrum legum moralium complexum, eum spectamus. Tandem, qui jure aliquo pollet, is ita se habet, ad ceteros homines, ut merito queri possit, si quis invadere aut infirmare illud velit. Id enim ceteris hominibus, naturali lege, est interdictum. Quo fit, ut physica, quam alter habet, agendi facultas potestatem quamdam, auctoritatemque adipiscatur, atque, hac ratione, ad moralem juris conditionem ac nobilitatem evehatur (1).

(1) Ad intimam humanorum jurium naturam probe intelligendam, necesse est animum intendere praesertim ad haec duo, nimirum ad libertatem moralem, qua quis fruitur, et ad officium, quo ceteri homines alterius ad agendum facultatem revereri debent. Neque ex una illa libertate, neque ex uno hoc officio jus constituitur. Fieri enim potest, ut hominis alicujus actio nullo modo sit vetita, et nihilominus possit ab alio licite impediri, atque item fieri potest, ut ceteri homines, morali aliqua lege, vetentur alterius actionem impedire, et nihilominus haec sit prava atque inhonesta. Jam vero, in neutra hypothesi, jus locum habet. Nam neque actio honesta, quae licite inhiberi queat, neque actio inhonesta, quae inhiberi licite nequeat, inter jura, est recensenda. Quare ad jus constituendum, utrumque requiritur, videlicet et libertas moralis, ex parte ejus, qui est *subjectum* juris, et officium servandi libertatem alterius, ex parte aliorum. Libertas illa provenit ex eo, quod nulla sit lex, quae vetet agere; hoc autem officium provenit ex eo, quod aliqua sit lex, quae prohibet impedire alterius actionem. Igitur non una est, atque omnino eadem utriusque origo. Hinc est, quod alterum sine altero esse potest. Qui contendunt, haec insolubili nexu invicem conjungi, ii infinitis li-

Expenditur juris definitio a Kantio tradita.

Kantius docet, jus esse facultatem admittendi omnes eas actiones quarum praxis, etsi fiat universalis, aliorum hominum libere agentium *coexistentiam* haudquaquam impedit. Haec juris definitio, teste Rosmino, multiplici laborat defectu. Primo enim, qui jus consistere facit in eo, quod homines possint simul esse, atque idem agere, is non satis curat moralem illam juris conditionem, quae postulat, ut actio sit licita. Nam fieri sane potest, ut hominis alicujus actio, lege naturali, sit vetita, ac proinde illicita, nec tamen ceterorum hominum, qui idem agere velint, *coexistentiam* sit ablatura. Ad hujusmodi actionem, nemo profecto habere jus potest; siquidem jus male agendi commentitium est ac nullum. Deinde etsi quaevis actio illicita, ubi ab omnibus hominibus admitteretur, eorum *coexistentiam* reipsa auferret, ea nihilominus non esset revera illicita, ex hoc capite, quod hominum *coexistentiam* tolleret. Quare, quod hominis alicujus actio nequaquam impediat, quominus ceteri homines simul sint, atque idem agant, id patefacere quidem, ad summum, poterit eam esse licitam, ac jure instructam, non autem efficere, ut sit talis; ac propterea juris *cognoscendi*, non vero ejusdem *constituendi principium* erit. Praeterea conditio illa actionis, quae ab omnibus universim hominibus admitti queat, praeterquam quod nequit esse aliud, quam merum honestatis ac juris indicium, multa insuper ambiguitate laborat, multaque involvitur obscuritate. Nam aut agitur de actione, quae ab omnibus prorsus hominibus admittatur, aut de actione, quae ab iis dumtaxat hominibus

tibus viam aperiunt. Nam primo, qui scit se esse, in quibusdam, moraliter liberum, is vult, ab aliis omnibus hanc sibi libertatem sartam tectam servari. Hinc recusat agnoscere illud jus, quo alii interdum pollent liciteque possunt alterius agendi vim circumscribere, ideoque dum jura sua, magis quam par est, tuetur, aliena laedit. Praeterea, qui animadvertit suam agendi facultatem minime posse ab aliis licite impediri, is putat inesse sibi jus ad agendum, quamquam ea, quam ipse habet, facultas agendi non sit moraliter libera. Hujusmodi persuasio facit homines in malo admittendo, audentissimos, utpote qui facile credunt, sibi jus vere dari, ad illud admittendum, cum intelligant aliis omnibus interdici, ne quem obicem ponant. Ita se gerunt ii, ad quos jus ipsum spectare videtur. Alii vero cum interdum videant, certam quamdam agendi vim, qua quidam est praeditus, morali libertate carere ac proinde nullo prorsus jure muniri, contendunt se nullo prorsus officio teneri, ad eam reverendam. Hujusmodi persuasio tendit ad inducendam fallacem quamdam, inter homines, aequalitatem, quae societatem funditus evertit. Facit enim, ut qui pauper est manum injiciat in bona divitis avari, propterea quod is, dum se se inhumanum aliis exhibet, facit id, quod non est ei moraliter liberum, quodque idcirco inter ejus jura numerari nequit.

peragatur, qui versantur, in iisdem plane adjunctis, in quibus reperitur is, qui agit. Si primum, actio, quantumvis licita, atque honesta, hominum *coexistentiam* necessario aufert. Ita si omnes prorsus homines scientiis operam darent, nullus esset, qui agros coleret, atque idcirco humanum genus, brevi, periret. Si alterum, actio, quantumvis illicita, atque inhonesta, hominum *coexistentiam* minime tollit, quamvis admittenda sit, ab iis omnibus, qui in iisdem versantur adjunctis; siquidem eadem plane adjuncta, aut numquam, aut raro admodum iterantur. Postremo ex eo, quod actio neque illicita sit, neque hominum idem agentium *coexistentiam* auferat, minime colligitur, nullum esse hominem, qui eam, jure, impedire queat. Quae quidem conditio est necessaria, ut actio, inter jura, numeretur. Sane parentes, jure quodam suo, saepe impediunt, quominus filii quaedam agant, quae et licita sunt, et commode ab omnibus agi possunt. Hae autem filiorum actiones, quum ad parentum potestatem referuntur, jura vocari profecto nequeunt.

Expenditur juris definitio a Romagnosio proposita.

Romagnosius vero ita explicat naturam juris: jus inquit (*) est hominis potestas tum agendi, absque obice, ad normam legis naturalis, tum consequendi ab aliis id, quod ex eadem lege ei debetur. Verum haec quoque juris definitio, uti monet laudatus Rosminus, multas ob causas est rejicienda. Nam primo ea non est definitio juris universim sumpti. In hoc enim jure definiendo, non unius tantum legis naturalis, sed omnium omnino moralium legum habenda est ratio. Quare illud appellari, ad summum, debuit potestas agendi ad normam legis, absque ullo additamento, ut hac ratione significaretur quaevis lex sive naturalis, sive, ut ajunt, *positiva*, quaecumque obligandi vim habeat. Neque vero, ad tuendum Romagnosium, dici potest, non aliud ei fuisse propositum, quam ut explicaretur notio juris ex natura petiti. Nam quamvis actio, spectata una naturae lege, sit licita, si tamen vetatur, a lege *positiva*, fit hoc ipso illicita, atque inter jura naturalia recenseri amplius nequit. Atque hoc quidem non inde provenit, quod lex *positiva* impediat, quominus quis naturali aliquo jure utatur, sed inde, quod cum auferat unam ex conditionibus, quae ad jus constituendum requiruntur, facit quoque, ut actio juris ipsius ex natura petiti materia esse nequeat. Secundo, quum jus dicitur esse potestas agendi, ad normam legis naturalis, absque obice, non satis ape-

(*) Assunto I. § III.

ritur, cujusnam generis sit obex, de quo agitur. Nam si agitur de obice *physico*, qui ab aliis hominibus haud pendeat, jus per illum minime aufertur. Si autem agitur de obice, qui ab aliis pendeat hominibus, advertendum est, quod hi nostrae actioni obicem ponere possunt, duplici ratione, nimirum injuste et juste. Si injuste id faciunt, tum laeditur quidem jus nostrum, non autem evertitur; etiamsi nos non habeamus amplius potestatem agendi, absque obice. Si vero juste faciunt, immo tantum si juste facere id possunt, inde satis constat, nullum nobis inesse, ad agendum, jus. Nam tum actio nostra, legis patrocinio, haudquaquam munitur. Quod tamen ad jus efficiendum omnino requiritur. Rursus, quum jus appellatur potestas agendi, non satis significatur, utrum de *physica*, aut de *morali* potius potestate sit sermo. Jam vero si sermo est, de potestate *physica* agendi, ad normam legis naturalis, absque obice *physico*, ejusmodi potestas juri constituendo profecto est impar. Item non satis constat, an potestas illa obtinendi id, quod nobis debetur, in qua jus ponitur, *physica* sit vel *moralis*. Ubi ea sit *physica*, et deficiat, jus quoque ipsum deficiat oportet. Atqui licet nobis deficiat *physica* potestas ad obtinendum id, quod nobis debetur, non ideirco deficit et jus, quo pollemus. Nam quod quis obtineat, aut non obtineat, quod ei debetur, id non ad jus, sed ad *factum* pertinet. Sane nos possumus, jure optimo, adhibere vim, ad consequendam rem nostram, quin tamen eam consequamur. Tertio potestas obtinendi *actu ipso*, rem nostram reipsa distinguitur a potestate adhibendi omnia ea subsidia, quae ad eam obtinendam idonea censentur. Jam vero fieri nequit, ut jus positum sit, in potestate obtinendi, *actu ipso*, rem nostram; hujusmodi enim potestate carere nos possumus, quin ideirco jure nostro careamus. Pari modo, fieri nequit, ut jus positum sit in potestate adhibendi omnia ea subsidia, quae ad rem nostram obtinendam apta judicantur. Ex iis enim quaedam non raro inhonesta sunt ac vetita, ad quorum usum, nemini inesse jus potest. Jus ergo, cum neque in priori, neque in posteriori potestate situm sit, rei nostrae obtinendae potestas perperam appellatur. Quarto, quum, in definiendo jure, potestati agendi, additur potestas obtinendi, in duas potestates inter se diversas, absque ulla necessitate, jus ipsum discinditur. Agendi enim potestas tam late patet, ut quamlibet rei cujusvis obtinendae potestatem complectatur. Igitur alterius potestatis additio est omnino supervacanea. Quinto denique, definitio continere videtur illud

ipsum, quod est definiendum; ea siquidem docet, jus esse hominis potestatem, ad obtinendum id, quod ei debetur. At vero idem propemodum est dicere: id, quod alicui debetur, ac dicere: id, ad quod aliquis jus habet. Ex his patet juris definitionem a Romagnosio traditam, et inepte proponi, et multis praeterea vitiis intime laborare (2).

ARTICULUS II.

Multiplex juris ad officium habitudo

Officii notio simplicior ac prior est notione juris.

Ut probe intelligamus, quam multiplici ratione, se se habeat jus ad officium, necesse est prius utriusque notionem mutuo conferre. Juris notio minus simplex est, quam notio officii. Nam notio juris, praeter notionem actuosae cujusdam facultatis, includit quoque notionem legis, quae ejus facultatis usum circumscribit, quaeque vetat, ne quis eam impedire, aut turbare audeat. Ex quo patet, ipsam officii notionem, in juris notione, necessario contineri. Contra officii notio, non est aliud, quam notio moralis cujusdam necessitatis, ex qua scilicet interdum agere, interdum vero actionem praetermittere adstringimur, si volumus culpam vitare. Hinc est, quod homines multo facilius animo concipiunt, quid sit officium, quam quid sit jus. Et sane pueri, quamprimum ratione utuntur, satis aperte patefaciunt, se clara officii notitia praeditos esse, quod profecto, de ipsa juris notitia, neque in pueris, neque in hominibus prove-

(2) Laudatus Romagnosius in Introductione ad studium juris publici universalis (p. 3, c. 3. a. 1.) docet, jus stricte sumptum ita definiri posse: la facoltà di fare ed ottenere tutto quello, che è conforme all' ordine morale di ragione, in quanto non può essere senza ingiustizia contrariata da chicchessia». Hujusmodi definitio prima fronte videtur recta, nihilominus obnoxia est iisdem fere incommodis, quibus obnoxia est ea, quam ab alio ejus opere desumpsimus, ac discussimus. Nam primo in hac ipsa jus in duas potestates, absque ulla necessitate, dividitur. Secundo hic pariter jus dicitur *obtinendi facultas*. At vero nos jam evicimus, hujusmodi nomen juri convenire nullo modo posse. Tertio fieri potest, ut actio aliqua, suapte natura, cum morali rationis ordine consentiat, aut saltem ab eo non dissentiat, et nihilominus, praecepto aliquo *positivo* prohibeatur. Tum vero, ad eam peragendam, nemo habet jus. Denique injustitia est laesio juris. Quare non fit nisi ei, qui jure est instructus. Igitur facultas, quae absque injustitia impediri nequit, est facultas, quae *jure* exerceri potest. Ergo definitio, quam prae manibus habemus, huc recidit, nimirum, jus esse facultatem, quae jure exerceri potest, ac proinde continet illud ipsum, quod erat definiendum. Quo quidem vitio aliam quoque juris definitionem, ab eodem auctore propositam, laborare jam vidimus.

ctioribus usuvenire videmus. Ex eo autem, quod notio officii includitur, in notione juris, optime colligitur, illam huic necessario anteire. Nam nisi prius sciremus, quid sit officium, numquam scire possemus, quid sit jus.

Non a jure officium, sed ab officio jus producitur.

Ita vero se se habet jus ad officium, uti scilicet effectus ad causam. Non enim ideo sunt officia, quia sunt jura, sed contra, ideo sunt jura, quia sunt officia. Id omnino est manifestum, in juribus praesertim socialibus. Haec enim nobis proveniunt ex officiis, quibus alii erga nos obstringuntur. Ita parentes ad filiorum, principes ad subditorum obedientiam jus habent, quia scilicet tum filii parentibus, tum subditi principibus, ex ipsa naturae lege, obtemperare debent. Hinc est, quod ubi nullum est obtemperandi officium, ut in iis, quae legi naturali adversantur, ibi nullum pariter est exigendae obedientiae jus. Sane, ante quodvis jus nostrum, agnoscenda est illa lex, qua generatim subditi quique, principibus justa imperantibus, obtemperare jubentur; secus ne Deo quidem obedire teneremur. Ex his patet, quamnam ob causam, nulla, inter homines et bruta animantia, intercedant jura, quia nempe animantia bruta nullis, erga homines, officiis obstringuntur, atque adeo obstringi possunt. Quare, si qua forte bellua rem, quae ad hominem pertineat, rapiat, aut pessumdet, ut lupus agnam, ea quidem homini damnum, non proprie injuriam irrogabit. Quod si homo belluam insequatur, aut etiam interficiat, sua quidem bona recuperabit, at jura, quae laedi a bruto animante haud potuerunt, minime vindicabit. Itaque jus est potestas, quae quoad eum, qui ea pollet, est honesta, quoad alios autem est inviolabilis. Morale officium facit, ut ea sit honesta, dum illam, certis quibusdam finibus concludit; morale pariter officium facit, ut ea sit inviolabilis, dum alios quosque, ad eam reverendam, obstringit. Postrema haec officii actio, ea est, quae reipsa efficit, ut jus existat, quaeque ei quodammodo formam ac vitam tribuit. Nulla enim vis nostra juris nomen ac naturam habere unquam potest, nisi sit inviolabilis, videlicet nisi, in aliis omnibus, reperiatur officium, quo ii, ad eam sartam tectam servandam, obstringantur (3).

(3) Joannes Lampredus in Jure Publico Universali (c. 5.) ut evincat, jus oriri ex officio, ita disserit, interprete Sacchio: » se vi ha qualche obbligazione naturale, che le azioni degli uomini corregge, ei conviene vi sia anche una facoltà della natura, ad ogni uomo compartita, di far uso cioè della libertà, e delle forze, onde soddisfare all' obbligo, che gli corre. Siffatta facoltà dicesi Diritto, perchè soltanto dalle leggi, e non

Quae quantaque sit juris officiique conjunctio.

Arctissima est juris officiique conjunctio; nihilominus ea non est omni ex parte, mutua. Nam etsi cuilibet juri, quo quis pollet, certum, in aliis omnibus, respondet officium, non tamen cuilibet officio, quo quis obstringitur, in aliis item omnibus, jus respondet, humanorum siquidem officiorum alia Deum, alia propriam cujusque personam, alia ceteros homines respiciunt. Jam vero etsi quodvis officium intime conjungitur, cum jure, ad omnia ea subsidia, sine quibus, impleri illud nequit, tamen nulla sunt, in aliis hominibus, jura, quae respondeant officiis, quibus nos, erga Deum, obstringimur. Nulla pariter sunt, sive in nobis, sive in aliis, jura, quae ex adverso respondeant officiis, quibus obligamur, erga nosmetipsos. Quod autem attinet ad officia, quibus devincimur, erga alios, ex iis quaedam sunt *perfecta*, nimirum ejusmodi ut ad ea implenda, ab aliis jure adstringi queamus; hujusmodi sunt officia justitiae, quibus utique, in aliis hominibus, totidem respondent jura. Quaedam vero sunt *imperfecta*, nimirum ejusmodi, ut ad ea implenda, ab aliis jure adstringi nequeamus; hujusmodi sunt officia beneficentiae atque humanitatis, quibus, in aliis hominibus, nullum plane jus respondet. Quae quidem tum solummodo vera sunt habenda, quum agitur, de juribus humanis. Nam si sermo sit, de divinis, nullum omnino est in homine officium, cui in Deo, supremo rerum omnium domino, ac legis naturalis auctore perfectum plane, ac numeris omnibus absolutum jus, ex adverso, non respondeat.

Juris officiique materia.

Juris officiique materia est actio. Non tamen, in iisdem plane actionibus, utrumque versatur; humanae siquidem ac-

dalle forze fisiche si misura. Non vi sarà dunque niun diritto, se prima non esiste un'antecedente obbligazione, da cui quello emani». Quae hoc loco a Lampredo disseruntur, ea nobis probantur, atque admittenda videntur. Nihilominus advertimus, postremam conclusionem latius patere, quam pateant praemissae. Nam ex eo, quod nos habeamus jus, ad implenda officia nostra, id tantum sequitur, nimirum jura illa nostra, quae versantur in rebus praeceptis, oriri ex obligatione, qua nos ipsi devincimur. At vero pluribus nos instructi sumus juribus, quae versantur in rebus, nulla prorsus lege, praeceptis aut vetitis, quaeque proinde ab officio aliquo nostro, proficisci nequeunt. Itaque, ne quid gratis deducere videamur, addendum est, hujusmodi jura, quae scilicet in rebus mere licitis versantur, non quidem ex nostro, sed ex alieno officio, et ipsa enasci. Nullum enim inesse nobis jus posset, nisi ceteri homines nostram agendi facultatem impedire prohiberentur. Atque hoc quidem, quo alii devinciuntur, officium, cum ad jus nostrum constituendum in primis faciat, necesse est, ut eodem natura prius sit. Nam principia, quae rem quamque constituunt, eandem, sin minus tempore, at saltem natura necessario antevertunt.

tiones, ad tria summa capita, revocari possunt. Nam ex iis, quaedam, nulla prorsus lege, praecipiuntur aut vetantur; quaedam vero, aliqua lege, praeceptove jubentur; aliae demum, aliqua lege, praeceptove vetantur. Jam vero jus, tum in primo, tum in secundo actionum genere, versatur. Nos enim jus habemus, ad eas peragendas actiones, quae, nulla nobis lege, praecipiuntur aut vetantur, ubi tamen adsit ea conditio, quae postulat, ut ceteri prohibeantur, eas impedire; praeterea jus habemus, ad implenda ea, quae nobis praescribuntur. Fieri autem nequit, ut ullum habeamus jus, ad agenda ea, quae lege aliqua, suam in praesenti vim retinente, nobis interdicuntur, etsi hujusmodi actiones sint per se *in genere morum indifferentes*, aut etiam peculiari quadam honestate praeditae. Contra officium versatur, et in iis, quae praecipiuntur, et in iis, quae vetantur, ita scilicet, ut illa admitti, haec praetermitti debeant. Nullo autem modo, attingit ea, quae nullo, sive affirmante, sive negante praecepto afficiuntur.

Officium illud, quod juri respondet, ac veluti formam tribuit, *juridicum* appellatur. Proprium est juridici officii, ut respiciat alium, in quo jus inest. Hinc autem colligere possumus; non omnia hominis officia esse juridica. Nam neque officia, quae ad propriam cujusque personam, neque ea, quae ad Deum referantur, immo vero ne illa quidem, quae quamquam ad alios referantur, attamen sunt *imperfecta*, juridica dici queunt, ubi spectentur quoad alios homines. In his enim nullum reperitur jus, quod ab officiis illis formam accipiat. Quae sane conditio, ad officium juridicum constituendum, est prorsus necessaria. Neque enim, ad hujusmodi nomen sibi merito vindicandum, satis est, ut officium respiciat alium, unice ut quemdam terminum, nisi insuper certa quaedam alienae libertatis portio sit ei reverenda, atque incolumis servanda. Itaque humana officia, ubi considerentur, quoad ipsos homines, omnia sane *moralia* sunt, non autem omnia *juridica*. At ubi ea considerentur, quoad Deum omnia plane sunt *juridica*, utpote quae divinis juribus, non quidem uti effectibus causae, sed potius, uti causis effectus, ex adverso, respondent. Hoc enim inter jura Dei et jura hominum intercedit discrimen, quod jura Dei humana progignunt officia, jura vero hominum ab humanis officiis progignuntur. Juridico officio desumus non modo, cum alienam agendi vim reipsa praepedimus, sed etiam, cum eam, vel sola voluntate, praepedire decernimus aut exoptamus. Utrumque enim, ad jus alterius laedendum, per se tendit. Hinc

Quae sit natura atque extensio juridici officii.

vero sequitur, ipsa Dei jura violari ab hominibus posse. Quod quidem evenit, in quavis actione prava. Nam cum omnes pravae actiones a Deo vetentur, nulla ex iis est, quae, divino imperandi juri, non repugnet. Atque haec est causa, cur nullum homini inesse possit jus, ad male agendum, quia scilicet jus hujusmodi, juri divino adversaretur, ac propterea penitus deficeret. Quamobrem, in hominum juribus investigandis ac statuendis, divinorum in primis jurium habenda est ratio.

Juridici officii radix.

Denique investiganda est intima juridicii officii radix, ne si forte ab hac illud divellatur, subito deficiat, atque evanescat. Ipsa illa officia, quae, quoad alios homines, sunt juridica, pendent, ac quodammodo pullulant ex aliis officiis moralibus, quae natura priora illis sunt, ac generaliora. Ita interior malevolentia, quamdiu nullum parit externum effectum, nullumque exerit conatum, ad impediendam alienam agendi vim, minime censetur infringere officium juridicum. Nihilominus, quamquam infractio officii juridici initium habeat, a conatu nocendi, tamen hic ipse conatus, per legem, quae jura tuetur, eatenus interdicitur, quatenus intime conjungitur, cum interiori illa malevolentia, quae illum produxit, quaeque vera est, ac prima mali sedes. Non igitur possumus officium, duas veluti in partes, dissecare, quarum altera *mere moralis* sit, altera *mere juridica*, cum haec in illa penitissime insit, ac quodammodo radicem habeat.

CAPUT II.

DE SUPREMO JURIUM DERIVANDORUM PRINCIPIO.

ARTICULUS I.

Expenditur jurium derivandorum principium A Kantio propositum

Principium jurium a Kantio traditum, atque a Zeillero expositum.

Explicata intima juris natura, supremum humanorum jurium derivandorum principium investigare debemus. Kantius, ad jura hominum deducenda, ejusmodi statuit principium, quod cum juris notione abs se tradita maxime conveniret. Nam quemadmodum putavit, jus esse positum in ea hominis actione, quae mutuam hominum libere agentium societatem minime auferat, ita pariter sensit, eandem hominum simul viventium conjunctionem, supremum esse huma-

norum jurium constituendorum principium. Quam quidem Kantii sententiam sic exponit cl. Zeillerus » homo, inquit, (*) vitam agens inter alios homines, monente ipso intimo sensu, nequaquam debet, nisi velit sibimetipsi adversari, habere alios, pro meris quibusdam subsidiis, ad finem, quem sibi proposuerit, assequendum, idoneis, verum habere ea debet, pro totidem personis libere agentibus. Hinc, ubi ei sit aliquid externe agendum, quod pertinere ad alios possit, nequit, nisi temere, uti ejusmodi libertate, quae nullis plane limitibus circumscribatur: sed opus est, ut ipse sibi eos praescribat limites, qui ad devitandam illam, quam diximus, in agendo contradictionem, sunt necessarii. Quod quidem ubi homines spectentur, quoad eorum dumtaxat naturam, qua ratione hic spectantur, effici nullatenus potest, nisi actuosae facultatis limitatio aequalis prorsus sit in omnibus. Libertatis cujusque hominis propriae coarctatio sic constituta ac temperata, ut omnes possint aeque se gerere, uti se gerunt personae libere agentes, teste intimo cujusque sensu, constituit jus absolute acceptum». Haec juris definiendi ac deducendi ratio, quemadmodum acute animadvertit Rosminus, pluribus sane vitiis laborat.

Primo enim jus est actio, aut etiam agendi vis, quam lex moralis circumscribit ac tuetur. Quare limes juris proprius est moralis, utpote qui a lege morali proficiscitur. Jam vero, admisso Kantii principio, dubitari merito potest, an limes nostrae agendi facultati praestitutus vere moralis sit. Nam quamquam ex principio illo colligitur esse necessarium, ut homo habeat alios homines, pro totidem personis libere agentibus, ac propterea suae libertatis usum certis quibusdam finibus concludat, ne sibi agendo adversetur, tamen non satis patet, an ea necessitas sit officium vere morale, seu potius norma quaedam *logica*, quae praescribat vitandam esse quamlibet, in dictis factisque, contradictionem, aut etiam norma quaedam prudentiae proprii commodi unice studiosae, quae dictet, cedendam ultro esse aliquam actuosae facultatis partem, ne tota sit amittenda; siquidem ubi nos, in usu libertatis, modum praetergrediamur, alii quoque homines, sine dubio, eadem ratione, se gerent, atque alter alterius actioni obicem haud facile superandum ponet. Si autem ea necessitas non est aliud, quam norma quaedam *logica*, aut norma quaedam prudentiae, quae non ordinis,

Limes libertati humanae, juxta kantianum jurium principium, praefixus, non a lege morali, sed a studio privatae utilitatis proficisci videtur.

(*) Jus Privat. Natural. Introduc.

sed propriae utilitatis amore nitatur, fieri profecto nequit, ut actuosae facultatis limitatio sit moralis. Jam vero ea est indoles principii kantiani, ut per illud, loco legis moralis, studium propriae utilitatis positum esse videatur. Ratio enim, quae ad jura statuenda, ex illo principio eruitur, proponi sic potest: necesse est, plures homines simul esse ac vivere; atqui fieri nequit, ut plures homines simul sint ac vivant, nisi unusquisque suae libertatis usum, certa quadam ratione, circumscribat. Igitur necesse est, ut unusquisque, dum agit, intra certos quosdam fines, se se contineat. Ex hoc argumento, est omnino manifestum necessitatem se se continendi, intra certos quosdam agendi limites, pendere a necessitate simul vivendi. Quare si haec non sit moralis, ne illa quidem moralis erit. Necessitas autem simul vivendi non est vere moralis, si ducitur unice a studio quaerendae propriae utilitatis, quam sane in primis spectare videntur ii, qui in humanis juribus deducendis ac constituendis, kantiano utuntur principio. Igitur principium a Kantio propositum, loco legis moralis ponit, aut certe ponere videtur privatae utilitatis quaerendae artem, ex qua nullum profecto jus enascitur.

Etsi limes humanae libertati praefixus, ex morali aliqua lege ducatur, tamen, vi principii kantiani, est, particularis, atque ad jus efficiendum ineptus.

Secundo, si illa ineundae ac colendae humanae societatis necessitas, ducitur ex ea lege morali, quae praescribit, ut suae quisque conservationi ac dignitati naturali consulat, tum limes privatae libertati praestituendus, est quidem moralis, sed plane particularis, atque ad jus constituendum ineptus. Nam ut physica, qua pollemus, libertas, fiat juris capax minime satis est, ab una alteraque lege morali, sed omnino necesse est, ab omnibus prorsus, quotquot sunt, legibus moralibus eam circumscribi. Nulla enim actio, inter jura, merito recenseri potest, nisi sit omni ex parte licita. At vero saepe fit, ut quamquam actio consentit cum certa quadam lege, tamen dissentiat ab aliqua alia. Quamobrem physica agendi vis numquam erit, ad jus suscipiendum, idonea, nisi ab omnibus iis morum legibus, quibus subjicitur, limitem accipiat. Igitur limes libertati appositus, ab una illa vitae ac naturalis dignitatis conservandae lege, particularis est, veroque juri constituendo prorsus impar. Et re quidem vera, nulla est idonea ratio, ob quam, una haec lex prae aliis omnibus, humanam agendi vim circumscribere debeat. Nam si dicas, hujusmodi rationem ex eo petendam esse, quod haec lex externas potissime actiones respicit, nihil sane proficis; siquidem sunt et aliae leges plures, quae in externis actionibus pari modo versantur. Si autem conten-

dis, nostram agendi vim, ideo, per unam hanc legem, esse coercendam, quia unicuique nostrûm inest a natura jus, ad suas facultates, pro lubitu, adhibendas; quo jure si omnes absque ullo limite, uterentur, universale excitaretur bellum, atque hominum genus necessario interiret; si, inquam, id contendis, primo, juris quidem limitationem, non vero productionem explicas; siquidem doces, illud nobis esse a natura insitum. Praeterea tacite concedis, principium kantianum, juri dumtaxat determinando, non autem constituendo inservire. Denique incidis, in immanem illam sententiam, quam Spinosa crude proponit, Hobbesius vero, injecto legum civilium fraeno, temperare nequidquam conatur, nimirum jus tam late patere, quam late patet naturalis agendi vis, quod sane placitum omne illud, quod inter ordinem physicum, et ordinem moralem, intercedit discrimen, penitus tollit.

Kantianum jurium principium a vera hominum conditione considerauda est nimis remotum.

Tertio, kantianum principium, ubi accipiatur, juxta Zeilleri expositionem, juribus hominum derivandis inservire nequit. Illud enim principium sic acceptum postulat, ut homines considerentur, quoad eorum dumtaxat naturam. Hac enim ratione considerati aequalem habent agendi vim, ac propterea physicae libertatis aequalem veluti portionem deponere debent, aequalemque retinere, ut salva justitia, simul esse, ac tanquam personae agere queant. At vero, etsi omnes homines eandem habeant naturam, tamen multiplici ratione, inter se differunt. Neque enim idem est, in omnibus hominibus, robur corporis, idemque acumen mentis; neque tanta est virium naturalium evolutio in uno, quanta est in alio. Quare alius minori, alius majori pollet agendi vi, vixque duos reperies homines, in quibus ea sit omnino aequalis. Hinc plane fieri nequit, ut singuli, aequali libertatis physicae portione deposita, aequalem conservent, aut vicissim aequali libertatis physicae portione conservata, aequalem deponant, quae nihilominus postulat kantianum principium, interprete Zeillero. Nam cum agendi vis singulorum propria sit inaequalis, si ex ea demitur pars aequalis juxta geometrarum axioma, quae superest, inaequalis erit. Non autem ea poterit ad aequalitatem reduci in singulis, nisi ii, qui majorem habent, vim agendi, majorem, ii vero, qui minorem habent, minorem, aut etiam nullam ejus partem deponant. Quod si physicae libertatis partes a singulis tum exuendas, tum retinendas non quidem aequales, sed conditioni cujusque propriae accommodatas facimus, Kantii principium funditus evertimus; tum siquidem non amplius homines

spectamus, quoad eorum dumtaxat naturam, sed earum quoque qualitatum, quibus singuli invicem discrepant, rationem habemus.

Kantianum jurium principium est vagum nimis, atque ad libertatis limitationem determinandam ineptum.

Quarto kantianum jurium derivandorum principium, quod a *possibili* hominum *coexistentia* nomen habet, minime definit, quanta esse debeat limitatio, quae humanae libertati est praestituenda, ac propterea nullum habet usum. Etenim qui dicunt, humanam libertatem tantum esse limitandam, quantum necesse est, ut homines simul esse, atque ea ratione, quae personarum est propria, agere queant, ii nimis vage loquuntur. Nam sive agatur, de ea physicae libertatis limitatione, quam quisque sibi, sive de ea, quam quisque aliis sit facturus, neutra profecto impedit, quominus homines simul esse, atque ea ratione quae propria est personarum, agere queant. Si enim agitur de ea limitatione, quam quisque sibi praeficit, hujusmodi limitatio numquam est tanta, ut omnem libertatem extinguat; praeterea quantumvis magna sit, libere praefigitur, ac propterea minime impedit, quominus homo una cum aliis vivat, atque ut personam decet, se gerat. Si vero agitur de ea limitatione, quam quisque aliis ponit; hujusmodi limitatio aut ultro ab iis admittitur, aut invite. Si primum, agendi rationem personarum propriam adstruit potius, quam destruat; si alterum, etsi illi agendi modo, qui personis convenit, aliqua ex parte, adversatur, non tamen eum necesssario aufert; siquidem integrum est iis, quorum libertas ab alio, magis quam par est, limitatur, hanc ipsam limitationem sponte admittere. Igitur neque limitatio, quam quisque sibi, neque ea, quam quisque aliis facit, necessario impedit, quominus homines simul sint, ac personarum jure, agendo, perfruantur. At, inquiunt principii kantiani adsertores, fieri nequit, ut libertatis limitatio, quae injusta sit, sponte ab aliis admittatur; quod si forte admittitur, nemo tamen ad eam admittendam obligatur. Quamobrem necesse est, ut libertatis limitatio, quam quisque aliis est positurus, non sit major ea, quam ipse sibi ponit. Hac ratione homines, salva justitia, atque humanae personae dignitate, mutuam societatem inire, ac retinere facile poterunt. Nos autem advertimus, regulam, quae in hac principii kantiani explicatione, ad dimetiendam justitiam limitationis aliis hominibus imponendae, traditur, incertam esse ac plane fallacem. Nam si kantianum principium hoc modo accipitur, libertatis limitatio aliis imponenda tum censenda est justa, quum non excedit eam, quam nos ipsi nobis imposuimus. At vero ex eo

quod non magis alios coarctemus, quam nosmetipsos, minime colligitur, nos juste agere. Neque enim omnia ea, quae licite agimus in nosmetipsos, licite item agimus in alios. Quamobrem, etsi licitum nobis sit, nostram libertatem, vel maxime cohibere, alienam tamen libertatem ultra certos quosdam fines, impedire, ab ipsa naturae lege, prohibemur. Igitur libertatis limitatio aliis imponenda non ideo censenda est justa, quod aequalis sit illi, quam nos ipsi nobis imposuimus; ac propterea kantianum principium, quacumque demum ratione accipiatur, ad dimetiendam quantitatem justitiamque limitationis, quae sive nostrae, sive alienae libertati est apponenda, est plane inutile.

Kantianum jurium principium externas solummodo actiones spectat.

Denique kantianum jurium deducendorum principium externas tantum hominum actiones respicere videtur. Hujusmodi enim principium totum in hoc est, ut scilicet modum praescribat iis hominum actionibus, quae mutuam eorum consociationem, externamque agendi rationem personarum propriam e medio tollunt. Atqui mutua hominum consociatio, externaque agendi ratio personarum propria, externis tantummodo actionibus tolli potest. Igitur kantianum derivandorum jurium principium, in externis dumtaxat hominum actionibus temperandis, versatur. Jam vero externae actiones, ubi spectentur seorsum ab internis, ac praesertim a finibus, quos ii, qui agunt, sibi libere proponunt, juris capaces esse nequeunt; humanae siquidem actiones eatenus sunt juris capaces, quatenus liberae sunt, tum *physice*, tum *moraliter*, atqui tum libertas physica, tum libertas moralis, quae non est aliud, quam pars quaedam libertatis physicae, certis quibusdam finibus a lege statutis, conclusae, internis potissime actionibus convenit, quamquam exinde ad externas quoque diffunditur; illae siquidem proxime, hae autem remote, a voluntate libera, proficiscuntur. Igitur externae hominum actiones, ubi spectentur seorsum ab internis, praesertim vero a finibus, quos ii qui agunt, sibi libere proponunt, sunt reipsa juris incapaces. Et sane actio illa censenda est per se juris incapax, quae per se nullam legis moralis tutelam, nullamque hominum reverentiam meretur; atqui actio externa, ubi sola consideretur, nullam moralis legis tutelam, nullamque hominum reverentiam sibi vindicat, utpote quae corporeis quibusdam motibus tota continetur. Ergo actio externa, qua talis, est per se, ad jus suscipiendum, inepta. Igitur, cum principium ad jura derivanda, a Kantio propositum, praeter alia in-

commoda, externas dumtaxat hominum actiones, quae sunt per se juris incapaces, respiciat, vel ob unam hanc causam, est rejiciendum (4).

ARTICULUS II.

Exponitur principium Juribus hominum determinandis In primis idoneum.

Proprietatis generatim acceptae notio.

Ad inveniendum principium, quod juribus hominum determinandis sit maxime idoneum, necesse est videre, inquit Rosminus (*) quaenam sit generalis illa nota seu qualitas, per quam agendi vis, juris tum ingeniti, tum acquisiti capax efficitur. Hujusmodi nota est proprietas generatim accepta. Atque hic sane definienda nobis est, atque enucleanda proprietatis generatim acceptae notio. Proprietas generatim accepta non est aliud, quam conjunctio rei cujusvis, sive ea sit modus, sive etiam substantia, cum alia re individua. Quae quidem conjunctio tam arcta est, tamque peculiaris, ut res, quae cum illa, cujus est propria, conjungitur, cum alia re nulla, eadem ratione, conjungatur. Hinc est, quod neque aer *proprius*, neque lux *propria* unquam dicitur unius hominis individui, quia scilicet neque aer, neque lux uni homini individuo ita conjungitur, ut ad alios quoque non pertineat; dicitur autem utraque res hominibus omnibus *communis*, quia scilicet omnes homines utriusque beneficio uti ac frui possunt. Nullus enim est ita potens atque industrius, ut hujusmo-

(4) Sunt qui, posito jure aliquo, ad certam quamdam rem, quae finis rationem habeat, ex eo deducunt pleraque alia jura, ad omnia ea, quae fini assequendo inservire censentur. Ita ex jure obtinendae felicitatis, quod in appetitu naturali, fundamentum habet, colligunt inesse nobis jus, ad omnia ea subsidia adhibenda, quae ad felicitatem obtinendam idonea judicamus; item ex jure conservandae vitae, quod pariter naturali nititur appetitu, colligunt inesse nobis jus, ad usum omnium eorum, quae ad vitam conservandam apta censemus. At vero haec jurium derivandorum ratio fallax est, ac multis obnoxia incommodis. Nam primo fieri potest, ut in dijudicanda *mediorum* ad finem aptitudine, decipiamur. Ex judicio autem falso, nullum profecto nobis jus provenit. Praeterea fieri potest, ut aliquid, sive ad assequendam vitae hujus felicitatem de qua una plerumque loquuntur philosophi illi, sive ad conservandam hanc vitam, vere conducat, et nihilominus sit pravum. Tum vero nos omni prorsus jure, ad illud adhibendum, destituimur. Itaque haec jurium deducendorum ratio nec per se recta est, nec nisi cautissime usurpanda.

(*) Filosofia del Diritto.

di res totas ad se trahat, sibique uni inservire faciat. Tradita proprietatis notio primum complectitur duo, quae cogitatione saltem discerni queant; praeterea mutuam praefert eorundem habitudinem in eo positam, quod unum cum alio ita copuletur, ut totum ad illud pertineat, illique unice inserviat. Quare opus est, ut res, quae alterius proprietate gaudet, sit omnino individua, aut certe, ad instar rei individuae, se se habeat. Nam *proprium* opponitur *communi*, ac propterea impedit, quominus plures homines individui, quatenus tales, unius ejusdemque rei sint participes. Praeterea fieri nequit, ut duae res, quarum una est propria alterius, ejusdem prorsus conditionis sint, ac dignitatis. Nam earum habitudo mutua postulat, ut conditio illius deterior sit, conditione hujus; siquidem illa ab hac, non autem haec ab illa pendet. Quocirca in re, quae proprietatem alterius habet, duos distinguere actus possumus, alius, per quem, res illa ita in se subsistit, ut ab ea, cujus est domina, minime pendeat, alius, per quem, ejusdem hujus rei dominium tenet.

Ea tantum, quae intellectu pollent, juris sunt capacia, cetera incapacia.

Neque ea, quae sensu carent, neque ipsa animantia bruta verae proprietatis capacia esse possunt. Vera enim proprietas duo postulat, nimirum id, quod habet proprietatem, et id, quod est proprium. Primum significatur pronomine, ut ajunt, personali, alterum pronomine possessivo. Ea porro est vis pronominis personalis, ut per illud significetur supremum quoddam principium, quod seipsum, quadam veluti reflexione, intuetur, quodque suipsius est conscium. Jam vero hujusmodi principium neque in iis, quae sensu carent, neque in ipsis animantibus brutis reperitur. Igitur neque illa, neque haec quidquam habere queunt, quod eorum reipsa sit *proprium*. Quae autem intellectu sunt praedita, haec et se contemplantur, et sui conscientiam habent. Ergo haec tantum verae proprietatis sunt capacia. Hinc patet, quam apte jurisperiti proprietatem appellaverint: dominium, quod persona in rem habet. Ita scilicet indicarunt arctam illam rei, cum persona, conjunctionem, qua fit, ut ea res tota pertineat, ad hanc tantum personam, perinde ac si esset quaedam ejus pars. Sane *meum* est quaedam quasi pars mei, nimirum id, quod unice ad me spectat. In hac vero intima conjunctione, persona totam suam retinet dignitatem; siquidem res ei quidem arcte adhaeret, at ab ea pendet, ejusque dominio subest. Persona re sua, pro lubitu, utitur, hoc ipso quod est sua,

quodque est ejus propria. Itaque intima haec conjunctio, quae proprietas vocatur, nonnisi inter personam et rem intercedit, illiusque in hanc dominium necessario includit.

Juridicae libertatis notio cum proprietatis notione confertur.

Personae in rem suam dominium, quatenus multiplicis actionis est fons, appellari potest *libertas juridica*, quae non est aliud, quam quaedam potestas rationi legique consentanea, per quam, pro lubitu, utitur re sua. Juridica potestas sedem habet, in supremo illo agendi principio, cui nomen personae tribuimus. Proprietas autem residet, in facultatibus naturalibus, quae ad personam pertinent, eique subduntur. Juridicae libertatis notio est maxime simplex, quippe quae non aliud praesefert, quam supremam quamdam agendi facultatem, suapte natura, liberam. Notio autem proprietatis est composita, quippe quae duo complectitur, nimirum personam, quae rem sibi aliqua ratione adhaerentem habet, et rem, quae a personae arbitrio tota pendet. Hinc est, quod sola persona suppeditat quidem notionem libertatis juridicae, non autem et notionem proprietatis. Neque enim satis apte interdum dicitur persona suipsius dominium ac proprietatem habere. Nam si est domina, suipsius dominio subesse nequit; et vicissim si suipsius dominio subest, nequit profecto esse domina.

Proprietas generatim accepta juribus dignoscendis ac definiendis inservit.

Proprietas accepta pro conjunctione rei cujusvis cum persona, est ea demum nota, quae juribus hominum discernendis ac determinandis maxime inservit. Nam quamquam in quovis jure, tum libertas juridica, tum proprietas reperitur, tamen haec est ratio illius; siquidem non ideo res est mea, quia mihi fas est, pro lubitu, illa uti, sed contra ideo mihi fas est, pro lubitu, illa uti, quia est mea. Igitur proprietas parit ac demonstrat juridicam libertatem, ac propterea, ad jura hominum distinguenda ac definienda, est maxime idonea. Proprietas eodem sensu accepta, circum ipsam personam, quae proprietate instructa est, quosdam veluti fines statuit, quos nullus hominum licite ingreditur. Nulli enim hominum venia datur, ut a persona divellat id, quod eidem tam arcte jungitur. Haec namque divulsio ingentem personae, quae rei proprietatem habet, dolorem esset allatura. Omnis autem dolor, qui personae afferatur, est per se quoddam malum, ac proinde a lege morali prohibetur; nisi habeat rationem poenae.

Principium proprietatis, in juribus distinguen-

Cum proprietas distinguat jura, humanorum jurium derivandorum principium ita enunciari potest: alienam proprietatem verere; alienae proprietatis rationem habe: alte-

rius proprietatem ne invadas, ne laedas, ne tangas, aut alia non absimili ratione (5). Hujusmodi principium immune prorsus est ab iis vitiis, quibus laborat principium *coexistentiae*. Primo enim, ex principio *proprietatis* facile colligitur, quantum quisque suam agendi vim coarctare debeat. Nam ad id colligendum, minime necesse est, supputare quantitatem actionis, quae socialem hominum vitam, humanamque agendi rationem haud auferat: sed satis est animum advertere ad alterius proprietatem, quae major est, minorve, ac propterea magis minusve, salva justitiae lege, nostram libertatem coarctare consuevit. Praeterea patet, quantum quisque alienam libertatem licite circumscribere queat. Circumscriptio enim alienae libertatis pendet, ab extensione nostrae, quae quidem, vi hujusce principii, extenditur ad eos usque fines, quibus aliena proprietas concluditur. Denique, ex eodem proprietatis principio affertur ratio, ob quam limitatio, quae sive nostrae, sive alienae libertati est imposita, habenda est justa. Hujusmodi ratio sita est, in eo generali ethicae praecepto, quo vetamur, alteri malum inferre. Qui enim alterius proprietatem invadit, is alteri malum infert. Igitur unusquisque, in aliena

dis, immune est ab iis vitiis, quibus laborat principium coexistentiae.

(5) Antonius Genuensis, in quarta Metaphysicarum Disciplinarum parte (c. XV.) ita explicat naturam juris, ut pro juribus hominum determinandis ipsum illud, quod nos admisimus, proprietatis principium tacite admisisse videatur.» Jus, inquit, dico, quod ita in cujusque proprietate, ex mundi lege, est, ut pugnet esse, in alterius; cujusque et conscii sumus, et liberi, nisi natura vel pactum vetet, moderatores, quodque nobis, lege mundi, vindicatur» In qua quidem juris descriptione aperte patet, jus potissime situm esse in proprietate. Proprietas autem, ex mente laudati philosophi, est id, quod ita cujusque est, ut pugnet esse alterius, ex quo deinde, colligit, proprietatem, suapte natura, singularem esse, non communem; ne duobus quidem convenire posse. Quia vero quaedam sunt, quae multorum hominum dicuntur propria, docet, id ex eo provenire, quod tum multi homines, pro subjecto quodam individuo, habentur. Praeterea vult, totam juris naturae tractationem suscipiendam esse, ab hac quaestione, nimirum sit, nec ne aliquid, ex mundi lege, in nostra proprietate, cum nascimur. Nam » si ex lege, inquit, et ordine mundi, nihil est in cujusque proprietate, nullum est naturae jus, si est, quod proprium cujusque est, cum in lucem emittitur, id cujusque est; nec illud modo, sed quaecumque ex eo legitime sequuntur». Denique opportune monet esse cavendum, ne ipsum jus cum juris usu permisceatur; siquidem fieri potest, ut aliquid sit, in nostra proprietate, nostroque jure, et nihilominus eo nos uti nolimus, aut nesciamus, aut nequeamus. Ita quum dormimus, neque oculis utimur, neque manibus, et tamen tum illi, tum hae ad nos pertinent, nostroque subsunt juri. Ex hisce manifestum efficitur. Antonio Genuensi emunctae naris viro, principium proprietatis probatum prae aliis esse, quamquam ipse peculiarem, de supremo humanorum jurium derivandorum principio, quaestionem minime instituerit.

proprietate, limitem habet, quem, salva justitia, praeterire nequit.

Principium proprietatis ipsam jurium laesionem accurate determinat.

Humanorum jurium distinguendorum principium, ubi revera idoneum sit, ac numeris omnibus absolutum, non modo ipsa jura, sed et eorum laesionem accurate determinat; nimirum aperte demonstrat, quae quantaque sit jurium laesio. Huic muneri optime satisfacit principium proprietatis a nobis hactenus expositum. Nam ubi constet, quantum pateat alterius hominis proprietas, constat quoque, jus laedi, quoties quis alienam invadit proprietatem, tantamque esse juris laesionem, quantum quis alienae proprietati detrimenti attulerit.

DICAEOLOGIAE

PARS SECUNDA

DICAEOLOGIA PARTICULARIS

SECTIO PRIMA

JUS HOMINIS INDIVIDUI

CAPUT I.

INGENITA HOMINIS JURA

ARTICULUS I.

Ingenitorum jurium
Praecipua genera.

De jure universim accepto, satis jam egimus. Quare ad peculiaria hominum jura ex eo, quod amplexi sumus, proprietatis principio, derivanda accedimus. Ut autem commode id praestemus, spectandus nobis est homo, in variis illis rerum adjunctis, in quibus, per integrum vitae hujus curriculum, versari consuevit. Varii enim vitae humanae statûs, ad amplificandas contrahendasve hominis proprietates, ac propterea ad augenda minuendave ejus jura, plurimum faciunt. Quamquam vero innumeri prope sint vitae humanae statûs, ii tamen omnes, ad duos maxime generales, facile revocantur. Homines enim aut ita se gerunt, ut suae quisque utilitati, nulla ceterorum habita ratione, unice studeat, aut ita, ut singuli communem aliquem spectent ac persequantur finem. Ea vivendi ratio suapte natura omnem excludit hominum societatem, quae stabilis sit atque intima; etsi minime impedit, quominus ii simul sint, atque agant; haec vero humanam aliquam societatem quae homines arcte invicem jungat, necessario includit. Est jus utriusque statûs proprium. Quod ad primam illam vitae humanae rationem pertinet, jus hominis *individui*, quod autem pertinet ad alteram, jus hominis in societate constituti appellari commode potest.

Jura hominum alia humanae cujusvis societatis institutionem antevertunt, alia eam consequuntur.

In jure hominis individui pervestigando, etsi ponimus, homines simul esse, atque agere, eos tamen ita spectamus, ac si, nullo adhuc societatis vinculo, invicem conjungerentur. Non autem homines, hac ratione, consideramus, quod putemus, eosdem sic penitus dissociatos unquam vixisse. Scimus

Ad dignoscenda ea hominum jura, quae a societate nullatenus oriuntur,

spectandi sunt homines ita ac si nullo adhuc sociali vinculo invicem conjungerentur.

enim, id esse falsum. Nam si paucos demas, qui sive ex naufragio, sive ex alio quovis infortunio, in tantam aliquando incidunt miseriam, ut et patria, et familia ipsa destituantur, omnes passim homines, quadam naturae inductione, societatem saltem domesticam ineunt, ac colunt. Nihilominus homines, tanquam dissociatos, consideramus, ut hac ratione facilius detegere possimus jus illud, quod ab humana societate haudquaquam oritur. (6) Hujusmodi jus, accedente homi-

(6) Hobbesius docet, hominibus nondum consociatis jus inesse plenissimum, quod nullo plane limite circumscribatur. Nam si ei credimus, dedit» natura unicuique jus in omnia, hoc est in statu mere naturali, sive antequam homines, ullis pactis, sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere quaecumque, in quoscumque, libebat, et possidere, uti, frui omnibus quae volebat ac poterat» (de Civ. c. 1.). Hujusmodi opinio, multiplici ex capite, absurda evincitur. Primo enim homines vel omnino dissociati, non sunt profecto, a quavis lege, immunes. Nam etsi, in ea rerum conditione, nulla civili lege, nulloque paterno praecepto obstringuntur, nihilominus naturali subsunt legi, quae multa iis praecipit, multaque vetat tum quoad ad Deum, tum quoad propriam cujusque personam, tum denique quoad alios homines. Igitur fieri nequit, ut homines vel extra omnem societatem constituti, universali illo atque absoluto jure sint instructi. Secundo si homines extra societatem positi jus haberent ad omnia, illud ab ipsa accepissent natura. At vero natura numquam confert jus, quod necessario sit vacuum effectu. Tale autem esse, in statu primigenio, jus, illud omnium in omnia, ipse Hobbesius testatur. Nam « juris, inquit (de Civ. c. 1.) effectus idem pene est, ac si nullum omuino jus extiterit. Quamquam enim quis, de re omni, poterat dicere; hoc meum est, frui tamen ea non poterat, propter vicinum, qui aequali jure, et aequali vi, praetendebat, idem esse suum». Igitur jus illud hobbesianum, cum a natura tribui nullo modo potuerit, commentitium plane ac nullum censeri debet. Tertio aperta est repugnantia in hoc, quod omnibus hominibus insit jus, ad omnia. Non enim possunt plures, eodem tempore, ad unam eandemque rem, jus plenum habere. Nam qui ad certam quamdam rem, plenum habet jus, is reliquos omnes, ab usu ejusdem rei, excludere, absque injuria, potest. Qui vero ab usu alicujus rei removeri, absque injuria, possunt, ii nullum, ad eam, jus habent. Igitur jus plenum ad aliquid, uni tantum homini inesse potest; ac propterea repugnat, omnibus et singulis hominibus, inesse jus plenum, ad unam eandemque rem, multoque magis, ad omnes et singulas res. Postremo, ex ipso Hobbesio, hominibus dissociatis, non aliud inest jus, quam quod, ex jure vitae conservandae, proficiscitur. Ex hujusmodi autem jure, oriri solummodo potest jus ad ea, quae ad vitam conservandam sunt necessaria. At vero ad vitam cujusque hominis sustentandam, ac tuendam non omnia profecto sunt necessaria. Nullus igitur homo absoluto, ad omnia jure instructus est. Et re quidem vera, haec est Hobbesii argumentatio paucis contracta a Riccardo Cumberlandio: in statu naturae unicuique jus est, omnia facere, et possidere, quae ipse, ad sui conservationem, necessaria esse judicabit. Atqui unusquisque judicabit, ad sui conservationem, necessarium esse, omnia possidere, et omnia facere contra omnes. Igitur, in statu naturali, unicuique jus est, in omnia, contra omnes. Hoc autem argumentum falsis omnino atque absurdis constat enunciationibus. Nam, quoad primam, advertendum est, a judiciis nostris nullum reipsa nobis jus tribui, sed solummodo patefieri

num consociatione, mutationem quidem aliquam subit, non autem deficit: immo vero viget, ac fundamentum suppeditat alteri juri, quod vincula socialia pariunt. Hinc est, quod hoc ipsum jus, ab humana profectum societate, cognosci penitus nequit, nisi antea probe cognoscatur aliud, ad individuum quemque hominem spectans. Itaque tum naturalis rerum ordo, tum ipsa juridicae scientiae utilitas postulat, ut de jure hominis individui prius agamus. Quod quidem jus duplex est, aliud quod, nulla praecedente actione, ex intima hominis natura dimanat; aliud quod, per aliquam hominis actionem, acquiritur. Illud nos ingenitum, hoc acquisitum vocamus.

Unicuique homini ab ipso ejus ortu, innata quaedam insunt jura.

Atque ut, de ingenitis primum juribus, aliquid delibemus, dubitari nequit, quin ea homini, ab ipso ejus ortu, reipsa insint. Homo enim, vel priusquam expeditum perfectumque rationis usum assecutus sit, persona quaedam est, totamque personae dignitatem retinet. Quamobrem et propriis instructus est facultatibus, et aliorum hominum reverentia, moralisque legis patrocinio est dignus. Igitur, ab ipsis vitae suae primordiis, multiplici pollet jure, quod ante omnem liberam ejus actionem, ab ipsa natura humana, proxime proficiscitur. Neque vero est credendum, uti officium, ita pariter jus nullum inesse nobis posse, nisi illud certo agnoscamus. Nam non eadem prorsus est officii, et juris ratio. Officio, quod, absque culpa, ignoramus, nos minime obstringimur; jure autem, quod vel omnino nos lateat, pollere possumus. Jus enim, quo quis pollet, non aliam postulat sui notitiam, quam quae pertinet ad eos, qui revereri,

illud posse, si forte existat. Ut autem judicia nostra id praestent, debent esse vera. Jam vero potest homo, quocumque in statu sit constitutus falso judicare, aliquid, ad sui conservationem, esse necessarium, quod revera inutile sit, ac perniciosum. Tum profecto judicium non modo nullum tribuit, sed ne ullum quidem ei patefacit jus. Quare falsum est, hominibus extra societatem positis, inesse jus faciendi, atque arripiendi omne id, quod ad suam ipsorum conservationem, necessarium ipsi judicabunt. Quod autem attinet, ad aliam argumenti hobbesiani enunciationem, cum sit compertum, cujusque hominis vitam, paucis sane conservari posse, fieri nequit, ut unusquisque judicet, ad sui conservationem, omnia sibi esse necessaria. Itaque, cum in Hobbesii argumento, utraque praemissa sit falsa atque absurda, talis quoque erit ipsa conclusio, nimirum, in statu, qui naturae ordine societatem praecedit, unicuique, ad omnia, jus esse. His adde, quod neque illud generatim est verum, scilicet inesse nobis jus ad omnia ea, quae, ad nos conservandos, faciunt; cum interdum, ne ad ipsam quidem nostri conservationem jus habeamus. Atqui huic fundamento hobbesiana argumentatio tota nititur.

ac tueri illud debent. Itaque innata hominis jura, nemo, qui sanus sit, in dubium revocaverit.

Ingenitorum, quibus homo instructus est, jurium duplex veluti fundamentum, persona, et naturalis quaevis facultas.

Ingenitorum, quibus homo pollet, jurium duo sunt veluti summa capita, nimirum persona, et facultas quaelibet naturalis. Persona in homine est prima juris sedes; facultas naturalis est juris particeps. Illa *per se subsistit*, haec pendet a persona; quia scilicet illius dominio ac regimini subjicitur. Persona non est aliud, quam *subjectum* intelligens, quatenus id supremo quodam agendi principio est praeditum atque alteri *subjecto* nobiliori minime jungitur. Jus autem est quaedam agendi vis, quam lex liberam relinquit quamque ab aliorum ausis tutatur. Igitur personae in primis convenit intima juris ratio. Adde, quod persona, utpote quae ratione informatur, supremam habet dignitatem, supremumque inter humanas vires obtinet locum. Ergo alii omnes, ex ipsa naturae lege, vetantur eam laedere, aut innata nobilitate utcumque expoliare; siquidem unusquisque rem quamlibet, pro insito ejus pretio, aestimare *practice* debet. Igitur persona, cum nihil ei desit eorum, quae ad intimam spectant juris naturam, pro jure quodam potissimo, est habenda. Naturalis autem facultas eatenus juris habet rationem, quatenus cum persona arctissime conjungitur. Hinc enim efficitur, ut et personae sit vere propria, et invadi nequeat, quin eidem personae dolor afferatur; quod est *per se* malum, ac propterea, naturali praecepto, cuilibet interdicitur; nisi, ad poenam juste infligendam, id fiat.

An ingenita, quibus pollemus, jura laedantur, quoties ab agendo inhibemur.

Cum jura ingenita, in naturalibus agendi viribus sita sint, quaeri potest an ea laedantur, quoties nos ab agendo inhibemur. Ad hanc quaestionem solvendam, primo advertendum est, ex eo quod certa quaedam agendi vis, inter jura nostra, numeretur, minime sequi, pro totidem nostris juribus, habendas quoque esse omnes eas actiones, quae ab eadem agendi vi proficisci queunt. Fieri enim potest, ut ex iis quaedam sint, quibus aliquid desit, quod ad jus efficiendum est necessarium. Praeterea distinguenda sedulo est ipsa agendi vis, ab actionibus, quae ab ea dimanant, Vis agendi non est aliud, quam quaedam aptitudo, ad aliquid efficiendum; actiones autem sunt quidam veluti fructus, quos ipsa actuosa facultas producit. Triplici autem ratione, spectari possunt actiones, ab actuosa facultate proficiscentes; hae siquidem aut peractae jam sunt, aut in praesenti peraguntur, aut solummodo peragi possunt. Quae jam sunt peractae potuerunt quidem in animo nostro aliquid,

quod perseveret, efficere, aut etiam, novo quodam jure, nos instruere; at nunc, quum nihil sint, juris materia esse nequeunt. Quae vero in praesenti peraguntur, quum ad intimam actuosae facultatis naturam, minime spectent, pro acquisitis quidem juribus, non autem pro ingenitis haberi possunt. De iis tandem, quae nondum sunt peractae, idem plane judicium est ferendum, quod de prioribus est latum, nimirum ne istae quidem nostris juribus sunt adnumerandae: Et sane si actiones, quas nondum exseruimus, in jurium nostrorum censu, essent ponendae, nemini fas esset isdem, licet nondum existentibus, obicem apponere. Nemini enim fas est jus alterius violare. Atqui fieri potest, ut, quis licite aliquid agat, quod nostrarum actionum nondum existentium ambitum angustiorem efficiat. Nam actiones, quas quis licite exercet, ejus proprietatem non raro amplificant, ac proinde ambitum earum actionum, quas ceteri exercere alioquin licite potuissent, absque ulla injuria, coarctant. Ita ubi quis prior certum quemdam occupet locum inde absque injuria, expelli nequit ab aliis qui nihilominus ipsi eundem locum occupare, ceterosque excludere licite potuissent, nisi ab illo fuissent praeventi. Igitur actiones, quas nondum exseruimus, pro licitis quidem, non autem pro *juridicis* sunt habendae. At si ad hujusmodi actiones exserendas, antequam exserantur, nullum nobis jus inest; num idcirco eas exserere prohibemur? Nequaquam; nam inter actionem juridicam, et actionem prohibitam, media est actio mere licita, quae, nulla lege, vetatur, quamquam possit, ex causa rationi consentanea, antequam existat, praeveniri, atque impediri.

Quanam ratione, insita nobis jura laedi queant.

Superest, ut videamus, quanam ratione, ingenita jura laedi queant. Persona, quae inter ingenita hominis jura, primum obtinet locum, tum potissime laeditur, cum quis supremam ei dignitatem eripere conatur. Quae quidem personae dignitas suprema, triplici ex fonte, dimanat; nimirum ex eo, quod persona ad veritatem agnoscendam, ad virtutem acquirendam, ad felicitatem denique obtinendam est per se ordinata. Quamobrem quicumque, aliquo modo impedit, quominus persona hosce fines assequi commode possit, is ingentem eidem injuriam irrogat. Veritatis cognoscendae jus laeditur, cum quis aliquid facit, quod ad alienam intelligendi vim infirmandam, turbandamve, per se tendit; cum quis alienae rationis usum temere coarctare nititur: denique, cum quis alterius mentem vanis erroribus

irretire conatur. Virtutis vero acquirendae jus infringit quicumque amorem virtutis, in alterius animo, extinguere studet; quicumque, absque causa laudabili, alterum prohibere audet, quominus libere exerceat omnes eas actiones, quae virtuti acquirendae inservire queunt, quicumque tandem, fraude aut vi, alterum a virtute avocare, atque ad vitium inducere aggreditur. Denique felicitatis obtinendae juri adversatur quidquid veritatis virtutisque assecutioni opponitur; siquidem felicitatis assecutio, a veritatis virtutisque assecutione, plurimum pendet. Eidem praeterea juri adversatur quidquid nobis, ex alterius malevolentia profectum, aut affert dolorem, cui fortiter perferendo, impares sumus, aut adimit voluptatem, qua licite fruimur. Quapropter, qui alium, absque ratione, hujusmodi afficiat dolore, aut hujusmodi privet voluptate, is tertium illud personae proprium jus, quod felicitatis assecutionem spectat, proxime invadit, atque omnino pessumdat. Ita laeduntur jura, quibus ipsa hominis persona instruitur. Ea vero jura, quae in facultatibus naturalibus, sedem habent, tum perfringuntur, quum iisdem facultatibus detrimentum aliquod importatur. Qui alium hominem haberet, pro mero subsidio, ad quosvis fines, quos sibimet proposuisset, obtinendos idoneo, is ingenitae proprietatis jus funditus everteret. Haec est servitus omnimoda, quae omnia hominis jura proculcat, quaeque propterea, nulla unquam ex causa, cohonestari potest.

ARTICULUS II.

De vi
Quam ad jura, quibus pollemus, tuenda Adhibere licite possumus.

Vis, quae juri tuendo inservit, censenda est potius conditio quaedam omnibus juribus communis, quam jus quoddam peculiare.

Vis, quam in juribus, sive nostris, sive alienis tuendis, licite adhibemus cum iisdem intime ac necessario conjungitur. Nam cum jus sit quaedam agendi facultas, fieri profecto nequit, ut vis, ab ejus usu, penitus sejungatur. Atque id quidem manifestius efficitur ex eo, quod actuosa illa facultas, in qua situm est jus, aut est ipsa hominis persona, aut certe ad eam tota pertinet. Humana enim persona, inter omnes hominis vires, suprema est, ac potissima. Quamobrem persona, in sui suarumque proprietatum tutelam, ceteris hominis viribus, ex ingenito dominii jure

uti potest. Igitur tanta est vis, quae humano cuivis juri tuendo, per se inservit, quanta est ea, quae in potestate humanae personae reperitur, quamquam pro variis rerum adjunctis, per moralem aliquam legem, ad certos quosdam fines reduci consueverit. Ex his patet, vim, qua jura defendi licite queunt, habendam potius esse pro quadam affectione cujusvis juris, tum ingeniti, tum acquisiti propria, quam pro peculiari quodam jure, quod ab aliis omnibus reipsa differat. Nihilominus de illa nos seorsum agimus, perinde ac si peculiare quoddam jus esset, quia in ejus usu, multorum adjunctorum habenda nobis est ratio, ne forte limites lege constitutos praetergrediamur. De eadem autem agimus hoc loco, antequam ad jura ipsa acquisita statuenda accedamus; quia scilicet eam potissime spectamus, ut adjectam juri conservandae vitae, quod sine dubio, inter jura ingenita, est recensendum.

Jus defensionis est duplex Quodnam sit morale hujusce juris fundamentum, quoad utramque ejus partem.

Jus defensionis, seu potius vis, quam quisque, ad sua jura tuenda, licite adhibet, in duas veluti partes discinditur. Duplici enim modo, defendere jura nostra possumus; primo ita, ut nullum ei, qui illa invadit, damnum inferamus; secundo ita, ut damnum eidem aliquod, atque adeo mortem ipsam, si necessarium sit, importemus. Quoniam jus quodvis, morali aliqua lege, suffulcitur, necesse est videre, quaenam sit ea lex moralis, in qua jus defensionis, quoad utramque sui partem, fundamentum habet. Ea juris defensio, quae nullum affert damnum, fundamentum habet in illa ipsa lege, quae tuetur jus, quod invaditur, quaeque hominem habet, pro vero ejusdem possessore. Primo enim, si tuetur jus, quod invaditur, hoc ipso, concedit usum ejus vis, quae ad intimam ipsius juris naturam pertinet. Praeterea, si hominem habet, pro vero juris possessore, hoc ipso, sinit, ut homo, ad illud sartum tectum servandum, utatur omnibus iis, tum animi, tum corporis viribus, quibus est instructus. Ea vero juris defensio, quae alteri damnum affert, fundamentum habet, in ea justitiae punientis lege, quae praescribit, ut qui culpam admittit, is poenam subeat, nimirum, ut malo morali malum jungatur physicum. Jam vero, qui jus alterius invadit, is culpam admittit, ac praeterea detrimentum innocenti importare conatur. Igitur qui ad jus suum defendendum, necessarium, homini illud invadenti, damnum affert, generalem illam implet justitiae legem, quae decernit, peccantem poena esse dignum ac propterea veluti quidam aeternae justitiae administer est

habendus (7). Revera, ob injustam agendi rationem, qua utitur is, qui jus alterius aggreditur, instat damnum, quod vitari nequit. Quaeritur autem, utrum subire illud debeat homo innocens, qui opprimitur, an ipse injustus oppressor. Profecto justitia vult, illud subiri ab injusto oppressore, qui rem in discrimen hujusmodi adduxit, quique idcirco, uni sibi, damnum acceptum adscribere debebit.

Innocens vitae aggressor licite interficitur. Nefas tamen est, ad mortem, quae instat, devitandam, eos perdere, qui pacifici sunt ac plane innoxii.

Haec evincunt, licitum nobis esse illi mortem inferre, qui, ex animi pravitate, vitam nobis eripere aggreditur. At si vita nostra, non alia potest ratione, defendi, quam caede hominis innocentis, eritne tum nobis licitum eum, ad nos servandos, perdere? Huic quaestioni, ut faciamus satis, advertimus, geminum esse posse rerum discrimen. Nam aut innocens ille, cujus morte, vitam conservare nobis volumus, reipsa nos adoritur, hujusmodi est homo mente captus, qui stricto gladio in nos irruat; aut nullam nobis vim facit, cujusmodi sunt feminae ac pueri, quorum corpora sint nobis equo proterenda, ut a sicariorum insequentium manibus elabamur. Hominem, qui, vel absque ulla sua culpa, nos adoriatur, ut vitam nobis auferat, licite interficimus. Primo enim, teste Tullio (*)» hoc ratio doctis, et necessitas barbaris, et mos gentibus, et feris natura praescripsit, ut omnem semper vim, quacumque possunt ope, a corpore, a capite, a vita sua propulsarent». Praeterea mors hominis illius, culpa vacantis, quae vitae nostrae defensionem necessario consequitur, nullo pacto, est nobis impu-

(7) Jus puniendi varie accipitur. Nam interdum accipitur, pro morali facultate pensandi, per malum aliquod physicum, injurias quaslibet illas etiam, quae nemini damnum afferunt, aut sunt allaturae. Hoc sensu acceptum appellatur quoque, jus sumendae vindictae, atque in jure defensionis, minime includitur. Idem puniendi jus interdum sumitur, pro potestate condendarum legum, quae, idonea poenarum sanctione, communiantur. Hoc modo sumptum, in sociali duntaxat statu reperiri potest. Si autem generatim sumatur pro morali facultate infligendi hominibus noxiis, poenam meritaur, facile revocatur, ad jus defensionis, ad eam scilicet partem, quae respicit damnum importandum ei, qui jura nostra utcumque invadit. Sane jus afferendi damni, ex uno merae defensionis jure, minime colligitur. Neque enim pro licitis ac juridicis habendae sunt omnes illae actiones, quae, ad jura nostra defendenda necessariae existimantur. Igitur jus afferendi damni universim spectatum, ex ipsa damni, quod affertur, justitia est colligendum. Non est autem, per se loquendo, justum damnum, nisi habeat, aliquo modo, rationem poenae, quae culpae, pro merito, infligatur. Ergo jus defensionis, ex ea parte quae spectat damnum importandum ei, qui jura nostra laedere aggreditur, nititur ipsa justitiae puniendis lege, ac propterea, pro quodam juris poenalis surculo, haberi potest.

(*) Pro Milone.

tanda. Non enim nos eam velle censemur; siquidem nostr am nos incolumitatem, non alienam perniciem spectamus. Qu am quidem rationem ita dilucide proponit s. Thomas: » ni hil prohibet, inquit (*) unius actûs esse duos effectûs, quorum alter solum sit in intentione, alius vero, praeter intentionem. Morales autem actûs recipiunt speciem secundum id, quod intenditur, non autem ab eo, quod est praeter intentionem, cum sit per accidens. Ex actu ergo alicujus, seipsum defendentis, duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae, alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi ex eo, quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale, quod se conservet in esse, quantum potest. Potest autem aliquis actus, ex bona intentione, proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini; et ideo, si aliquis, ad defendendam propriam vitam, utatur majori violentia, quam oporteat, erit illicitum; si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio. Nam, secundum jura, vim vi repellere licet, cum moderamine inculpatae tutelae». S. Thomae principium, de duplici effectu, qui ab uno eodemque actu, proficiscatur, absque ullo erroris periculo, factis singulis accommodari poterit, si duas habuerit conditiones. Prima posita est in eo, quod effectus bonus, ex actione, quam exserimus, proxime profluat aeque ac effectus malus. Nam, si hic prius existeret, quam ille, prius efficeremus malum, quam bonum, atque ita malum patraremus, ad obtinendum bonum; quod profecto nemini licet. Altera sita est in eo, quod effectus bonus, quem spectamus, praevaleat, aut saltem aequivaleat, effectui malo, quem permittimus. Id enim est omnino necessarium, tum quia ratio dictat, satius esse carere bono minori, quam illud retinere, per actionem, ex qua provenit majus malum; siquidem ex duobus malis inaequalibus, quae vitari simul nequeunt, eligendum semper est minus; tum etiam, quia actio, qua quis vitare vellet minus malum, efficiendo illud, quod est majus, non haberet eam, cum fine, convenientiam ac proportionem, quam habere debet, ut sit licita. Ob defectum prioris conditionis, nefas est furari, ad exercendam liberalitatem. Ob defectum posterioris, nefas est hominem interficere, ad pecuniam praesertim tenuem conservandam. Quod autem attinet, ad innocentes illos homines, qui ne-

(*) P. 2. q. 64. a. 7.

mini vim inferunt, illicitum plane videtur, ut quis velit eorum internecione, vitam suam in tuto ponere. Atque hoc quidem fluit ex iis, quae modo diximus, de jure occidendi aggressorem, qui culpa vacet. Nam, si jure occiditur aggressor, qui culpae est expers, sine dubio innocentes illi, quorum vita, ex praecipiti equitis fugientis cursu, periclitatur, eidem obstare, ipsamque adeo mortem, ad se tuendos, importare, jure optimo, possunt. Jam vero fieri nequit, ut hi polleant hujusmodi jure, si alius habet jus, ad eos perdendos, ut se ipsum servet. Haec enim jura conciliari simul nequeunt, siquidem alterum ab altero necessario excluditur. Igitur nemini fas est, vitam suam in tuto ponere, internecione eorum, qui innoxii prorsus sunt atque pacifici. Neque vero quis putet, horum caedem, si forte eveniat, ei qui illam effecit, esse omnino involuntariam, utpote quae, nullo modo, animo intenditur. Nam etsi, ob hanc rationem, existimari fortasse queat involuntaria, ut ajunt, *in se*, habenda tamen est voluntaria, *in causa*. Quando enim quis non habet jus, ad ipsam causam afferendam, tum quod ex ea sequitur, quamquam animo non intendatur, censetur nihilominus voluntarium, *in causa*. Quod si tantus sit hominis fugientis timor, ut is minime advertat, ad periculum, quod ex fugae suae impetu, aliis imminet, ei quidem innocentium caedem culpae haudquaquam vertemus, neque tamen idcirco eum id jure fecisse unquam existimabimus.

Quibusnam finibus jus defensionis contineri debeat.

Jus defensionis, quoad eam praesertim partem, quae damnum alteri inferendum respicit, certis quibusdam finibus, est concludendum. Hujusmodi fines, ab ipsa juris, quod invaditur, defendendi necessitate, determinantur. Defensionis enim jus, quatenus moralem detrimenti afferendi facultatem complectitur, fundamentum habet, in ea justitiae plectentis lege, quae crimini poenam infligi vult. Cujus quidem legis adimplendae ratio, quum de privatis agitur hominibus, non est alia, quam defensionis necessitas. Itaque juris, quod invaditur, defendendi necessitas est ea ratio, quae legem poenalem in praxim deducit. Jam vero quae ratio legis cujusque usum honestat, ac promovet, ea pariter, certis quibusdam limitibus, illum concludit; siquidem effectus a causa mensuram accipit. Igitur, in usu juris ad defensionem spectantis, ab ipsa juris, quod impetitur, tuendi necessitate, modum ac normam accipiamus oportet. Quamobrem tum solummodo nobis licebit eum laedere, qui jura

nostra laedit, quum, ad ea defendenda, necessarium id erit, tantumque, nec majus offensori damnum importare fas erit, quantum ipsa defensionis necessitas postulabit.

CAPUT II.

DE JURIBUS ACQUISITIS

ARTICULUS I.

Rerum externarum Dominium

Acquisitorum jurium fundamentum.

Jura acquisita fundamentum habent in juribus ingenitis. Nos enim, ingenito quodam jure, exserere possumus omnes eas actiones, quas neque ulla lex vetet, neque ullus homo impedire merito queat. Jam vero, ex hujusmodi actionibus, nova nobis jura proveniunt. Hinc patet generalem jurium adquirendorum causam in facto aliquo esse positam. Quod quidem factum, ut jura producat, duabus, in primis, conditionibus praeditum sit oportet; nimirum ejusmodi esse debet, ut et quavis careat injustitia, et nostram agendi vim, aliqua saltem ex parte, amplificet.

Quanam ratione externae res nobis ita jungi queant, ut earum dominium acquiramus.

Factum illud, quo rerum externarum proprietas ac dominium acquiritur, praeter duas hasce conditiones, necesse est, ut res ipsas, arcto quodam nexu, nobis conjungat. Res enim eatenus sunt nostrae, quatenus sunt nobis conjunctae; atque haec quidem conjunctio facit, ut iis quasi quibusdam instrumentis, ad quosvis fines obtinendos, pro lubitu utamur. Ad efficiendam vero hanc rerum externarum cum homine conjunctionem, non omnis actio est idonea. Duplex enim est actionum genus, alterum earum, quibus nihil, alterum earum, quibus aliquid, quod perseverat, efficitur. Ita qui in loco, quem antea nullus occupaverit, membra sternit, patulae sub tegmine fagi, is si, capta quiete, securus inde abeat, nullum agendo effectum, qui permaneat, parit. Qui autem in loco, quem pariter nullus obtinuerit, tugurium aedificat, eo scilicet animo, ut illic in posterum habitet, is quemdam agendo effectum parit, qui pro quadam actionis, a qua est profectus, productione atque extensione, merito habetur. Postrema haec actio, ex iis est, quibus res externae nobis conjunguntur, ac nostri quaedam veluti partes fiunt. Revera si forte, aut ignis absumat, aut robustior a-

liquis vir, nobis per vim expulsis, invadat domum, quam, in loco plane libero, ipsi nos fabricati sumus, vehementer dolemus, non secus ac si, parte nostri corporis aliqua, privaremur. Igitur tum locus, quem primi occupavimus, tum domus, quam inibi nostris manibus excitavimus, reipsa ad nos pertinet; ac propterea quicumque impedit, quominus nos utraque re utamur, is absque ulla justa causa, magno nos dolore afficit. At vero naturae lex omnino vetat, ne quis alteri, absque justa causa, dolorem aut damnum, vel minimum, afferat. Ergo quae quis prior occupavit, aut utcumque elaboravit, ea sic ad illum pertinent, ut ceteri naturali officio, ab iisdem occupandis, abstinere debeant. Ex hoc autem officio, quo ceteri tenentur, aperte evincitur jus, quo ille pollet. Quocirca, quum nos actione, quae nulla lege est interdicta, externam aliquam rem nobis conjungimus, tum eam facimus nostram, verumque jus, ad rectum ejusdem usum, adipiscimur. Ex his, quae, de prima dominii origine hactenus disseruimus, constat, in ipsa dominii acquisitione, quatuor veluti gradûs esse distinguendos. Primus situs est in ingenito illo jure, quo exercere possumus omnes eas actiones, quae nec vetitae sunt, neque aliorum jura, ullo modo, invadunt. Alter positus est, in ipsa, quam exserimus, actione, quae, quamdiu perseverat, inter jura nostra recensetur, atque idcirco nemini fas est, eam turbare, aut coercere. Tertius consistit in jure, quo possumus nobis res externas adjungere, per eas scilicet actiones, quae hujusmodi virtute sunt praeditae. Postremus est ipsa rei cum nobis conjunctio, ex qua fit, ut illa nos liberrime utamur, ceteris exclusis. Atque, hoc postremo jure, proprie continetur dominium.

Dominium rerum externarum non est a civilibus legibus, primitus institutum.

Quum rerum externarum dominium, recto ingenitarum facultatum usu, adquiratur, satis constat, illud a societate civili haudquaquam esse repetendum. Atqui vel inter celebriores philosophos plerique sunt, qui contendunt, dominium rerum externarum, a civilibus legibus esse institutum. Hujusmodi opinio non modo historiae, sed et rationi aperte adversatur. Nam si ante constitutionem civilis societatis nulla est rerum externarum proprietas, ne illi quidem, qui societatem primi constituerunt, aliquid proprii habebant. Quo igitur jure externa bona vel sua facere, vel aliis distribuere potuerunt? Ad hanc opinionem amplectendam, alii, alia ex causa, inducuntur. Nam sunt qui proprietatis externae ad singulos pertinentis ortum a civilibus

legibus propterea repetunt, quod putent, in statu primigenio, omnibus hominibus inesse jus ad omnia, ac proinde nihil esse, quod ad privatum quemque pertineat. Qui rem ita explicant, aut loquuntur de rebus, quae, a nullo adhuc homine, sint occupatae, aut de rebus, quae certis quibusdam hominibus, sint jam in usum deductae, ea quae nondum sunt occupata, etsi a quovis homine occupari jure queunt, tamen ad nullum adhuc pertinent hominem. Tantum abest, ut omnes homines eorum dominium habeant. Nemini autem fas est, manus injicere in id, quod certi quidam homines, in usum suum, jam deduxerunt. Id enim ad eos vere pertinet, ac proinde invadi nequit, quin iisdem dolor damnumque inferatur, quod lege naturali est per se vetitum. Jam vero nihil prohibet, quominus certi quidam homines, in ipso statu primigenio, externas aliquas res, in suum usum, accommodent. Igitur rerum externarum dominium societatis civilis constitutionem manifesto antevertit. Quidam in civili dumtaxat consociatione dominium agnoscunt, quia putant extra illam, hujusmodi jus, necessaria defensione ac tutela carere. Hi minus recta juris notione, imbuti videntur; siquidem existimant, ibi nullum esse jus posse, ubi non adsit vis, quae illud ab hominum fortiorum ausibus defendere ac tueri valeat.» Silvicolae, inquit Benthamus (*) possidere aliquid possunt. At haec est possessio mere physica atque incerta, quae tamdiu perseverat, quamdiu alius, de illa, litem haud movet, quamdiu ipse possessor illam defendere valet. Jus autem non est, absque tutela et usu, qui non modo ad praesens, sed ad futurum quoque tempus pertineat.» Haec verba duobus laborant erroribus, quorum alius in eo est positus, quod ad jus efficiendum, tota illa vis requiratur, quae requiritur ad illud tutandum. Alius situs est in eo, quod jus quodlibet necessario spectet futurum tempus. Atqui sunt jura, quae in actionibus, sunt pariter jura, quae in rebus versantur. Illa tamdiu permanent, quamdiu permanent ipsae actiones; haec vel peractis actionibus, perennitatem quamdam in earum effectibus obtinent. Benthami ratio urgeri sic potest: extra civilem societatem singulorum hominum jura, si qua sunt, idonea carent tutela. Hac autem sublata, injuria frequentissima efficitur atque universalis. Jam vero nos eatenus obstringimur, ad aliorum jura agnoscenda, ac reverenda, quatenus alii vicissim jura nostra agnoscunt, ac reverentur. Igitur extra societatem, omnino deficit juris alieni agnoscen-

(*) Traité des sophismes politiques

di ac reverendi officium; a quo tamen jus ipsum suam veluti formam vitamque accipit. In hujusmodi rationem, haec nos animadvertimus. Primo, principium quo ea nititur, nimium extenditur. Nam jura humana etsi extra societatem destituuntur ea tutela, quae perpetua sit, ac numeris omnibus absoluta, tamen sive in naturali honestatis amore, quo omnes trahimur, sive in utilitate quae ex justitiae custodia percipi consuevit, sive etiam in viribus atque opibus, quibus alii aliis antecellunt, patrocinium satis validum, vel in primigenia hominum conditione, non raro nanciscuntur. Praeterea injuria nobis ab aliis illata, quantumvis frequens, nos minime exsolvit, ab omnibus iis officiis, quibus erga eos obstringimur. Quamobrem, ubi nos nostraque in tuto posuerimus, a quovis; vel levissimo, malo iis inferendo abstinere debemus. Ceterum status ille injuriae ac belli universalis quem fingunt hobbesiani, quos oppugnamus, philosophi, pluribus rationibus, absurdus evincitur. Prima petitur ex omnimoda naturae, quae omnibus inest hominibus similitudine. Nam teste s. Thoma (*) « ex hoc quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine, et ideo affectus unius tendit in alterum sicut unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi». Huc refertur notum illud dictum: omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi ». Itaque cum similitudo sit amoris causa, homines simili plane instructi natura, ad mutuam potius benevolentiam ac pacem, quam ad odium ac bellum naturaliter propendent. Secunda eruitur ex indole ipsius naturalis status maxime propria. Talis enim est indoles, ac conditio eorum omnium, quae naturalia sunt, ut spontanea sint et jucunda, atque ad ipsam cujusque naturam conservandam, conferant. At vero status belli omnium in omnes violentus profecto est, ac molestus, atque ad extremam humani generis perniciem, per se, tendit; siquidem bellum mutuam hominum caedem atque internecionem necessario secum affert. Tertia sumitur ex ipsa hominis natura. Nam si naturalis hominis status esset bellum omnium in omnes, ipse homo esset animal, natura sua, malignum, idest nocendi cupidum; audax, idest ad quaevis pericula subeunda, promptum; denique ferox, nimirum ad caedem, vimque a-

(*) 1. 2, q. 27. a. 3.

liis inferendam, naturaliter aptum. Naturalis enim status hominis, ex ipsa hominis natura, proficiscitur. Atqui certum est atque exploratum, plerosque homines sortitos esse animam, ut ajunt, ita bonam, ut a quacumque injuria aliis irroganda, sint alienissimi; plerosque insuper ita esse natura pavidos, ut quovis, vel levissimo, malo impendente, continuo exhorreant; feritatem vero naturae humanae haudquaquam congruere, vel ex eo dignosci potest, quod homo inermis, nudus, atque imbecillus in hanc lucem prodeat. Igitur hobbesianorum philosophorum, de naturali atque hostili hominum statu, immane commentum est rejiciendum. Quarta demum ratio ducitur, ex ea propensione, quam ipsa natura rebus omnibus insevit. Omnia enim, ut ex Augustino docet s. Thomas, naturaliter pacem appetunt. Ergo eam multo magis appetunt homines, utpote qui praeterea norunt, quantum pax ad felicitatem per se conferat. Profecto illi ipsi, qui bella quaerunt et dissidia, reipsa pacem exoptant, qua se carere sentiunt. Igitur naturalis hominis status nequaquam bellicus, sed pacificus est dicendus. Itaque Benthami ratio, quae ex defectu tutelae necessariae atque ex necessitate reciproci officii est deducta, ad excludendum, a primigenia hominum conditione, externarum rerum dominium, nullam prorsus vim habet.

Dominium rerum externarum ne a consensu quidem hominum repeti potest.

Dominium rerum externarum non modo non est a civilibus legibus primitus institutum, sed ne a consensu quidem hominum originem habet. Primo enim hujusmodi consensus, ubi ab hominum, qui primi vixerunt, arbitrio unice pendeat, ad obligandos posteros est plane ineptus. Deinde aut agitur de consensu verbis expresso, aut de consensu tacito; ille gratis omnino fingitur, hic rationi adversatur. Nam ut quis, consuetudini inter homines stabiliendae, vere consentire censeatur, necesse est, ut et probe agnoscat, quantum ea consuetudo pateat, et praeterea sciens volensque consensum praebeat. Jam vero homines passim et ignorant, quanta sit dominii privati utilitas, et moribus jam invectis ac vetustate firmatis necessitate quadam obtemperant. Accedit, non potuisse homines consentire nisi in eam bonorum distributionem, quae, juxta aequalitatis normam, omnino esset facienda. Neque enim credibile est, eos unquam voluisse, se suosque, paupertatis periculo, sponte objicere. Atqui jam inde a primis mundi aetatibus, rerum externarum possessio inaequalis, quam maxime, esse deprehenditur. Denique si rerum istarum proprietas non aliunde

esset justa, quam ex hominum consensu, furta non essent injustitiae arguenda. Nam admissa hujusmodi opinione, qui furatur, is facto ipso testatur, se bonorum distributioni initio statutae suffragium suum recusare, ac propterea, ad eam agnoscendam, reverendamque, nullo prorsus pacto, officiove obstringi. Itaque nos minime inficiamur, privatum rerum dominium ab hominibus ratum haberi; at simul contendimus, hoc hominum suffragium, non ex consideratione utilitatis, sed ex naturali quodam justitiae sensu proficisci. Scilicet homines, cum videant, privatum dominium esse per se justum, sentiunt quoque se obligari ac duci ad illud approbandum, non aliter ac sentiunt, se obligari ac duci ad approbandum id omne, quod cuilibet naturae legi manifesto est consentaneum. Quamobrem privati dominii justitia antecedit hominum consensum, atque idcirco explicari ex eo nequit. Hinc necessario est deveniendum ad moralem aliquam naturae legem, in qua privati dominii justitia nitatur, ad eam scilicet, quae vetat alteri nocere. Qui enim ab alio divellit id, quod ei sive natura, sive facto aliquo est conjunctum, is eidem aperte nocet. Igitur externarum rerum proprietas, quamquam, facto aliquo, inducitur, veram nihilominus habet juris rationem, utpote quae invadi nequit, quin naturalis lex justitiae perfringatur (8).

Nexus quo res externae homini con-

At hic nobis diligentius investiganda est natura atque indoles ejus conjunctionis, per quam res externae ad ho-

(8) Veteres de rerum dominio scriptores passim docent, in statu naturae omnia fuisse communia, ac propterea rerum omnium dominium ad ipsam hominum communitatem tum spectasse, non secus ac, in praesenti, certae cujusdam silvae dominium ad aliquam spectat civitatem, usus autem lignorum, quae inde exportantur, omnibus indiscriminatim civibus est permissus. Hinc vero colligunt, omnem rerum divisionem, privatamque proprietatem ab aliqua, saltem tacita, hominum conventione esse repetendam. In hanc nos opinionem animadvertimus duo requiri, ut hominum communitas rerum quarumlibet externarum dominium habeat; primo requiritur, ut homines quamdam inter se communitatem revera efficiant, secundo requiritur, ut iid·m, quatenus invicem consociantur, res ipsas occupaverint, aut aliqua alia ratione sibi adjunxerint. Jam vero in statu naturae, praeter familiam, nulla est hominum communitas quae hasce res occupare, aut aliquo alio modo sibi adsciscere potuerit. Igitur fieri nequit, ut in eo statu dominium rerum penes hominum communitatem reperiatur. Si autem res ideo dicuntur fuisse olim communes quod natura nulli privato earum dominium tribuerit, id nos minime inficiamur, at simul asserimus, illud ne ipsi quidem hominum communitati, quae nondum extabat, fuisse tributum. Itaque in statu primaevo singuli aequali ad res occupandas jure pollebant; occupatione autem facta acquirebant dominium, quod proinde omnem hominum, vel tacitam, conventionem antevertere est dicendum.

minem vere pertinent, fiuntque ejus propriae. Hujusmodi conjunctio est duplex, nimirum *moralis*, et *physica*. Moralis rerum cum homine conjunctio partim ad intellectum, partim ad voluntatem spectat; quatenus ea respicit intellectum, duo postulat scilicet primo, ut intellectus rem existimet idoneam, ad utilitatem nobis aliquam afferendam, secundo, ut judicet eam, utpote domino carentem, occupari licite posse; quatenus autem respicit voluntatem, sita est in actu illo, quo eam nobis comparare, atque, ad nostros unice usùs, addicere decernimus. Qui quidem actus physicam rei occupationem, ad juris dignitatem, evehit. Nam prae aliis actibus facit, ut res externa, quasi quaedam ipsius personae pars efficiatur, ac propterea laedi nequeat, quin laedatur ipsa persona, quod naturae lex vetat. Physica autem conjunctio in eo consistit, quod homo rem externam, quantum patitur ejusdem rei natura, suis viribus arripiat, atque apud se retineat. Externa haec actio, etsi efficit, ut jus existat, ac quodammodo oculis subjiciatur, nihilominus ad partem ejus minus nobilem ac veluti *materialem* pertinet, cum ad partem nobiliorem in primis pertineat moralis ille voluntatis actus, qui intimam dominii naturam reipsa constituit.

junguntur duplex est, moralis nimirum et physicus.

Superest ut videamus quibusnam limitibus externarum rerum proprietas sit continenda. Ea pendet partim a vinculo *physico*, partim a vinculo *morali*. Quamobrem ejus limites, ab hoc gemino capite, sunt deducendi. Atque ut primo agamus de iis, qui procedunt a vinculo physico, generatim cum Rosmino statuimus, in statu primigenio, id tantum jure occupari, quod non solum domino caret, sed etiam in aliquam ipsius occupantis utilitatem verti possit. Nam, quod est omnino inutile, juris objectum esse nequit. Ex eodem utilitatis principio, ipsa rerum occupandarum quantitas est definienda. Quapropter, in eo statu, tantum rerum externarum fas erit homini occupare, quantum ipse sive per se, sive per suos, excolere, atque administrare valuerit, ad bonum inde aliquod percipiendum. Mirum, quantum hac in re discrepent philosophi. Nam alius (Tieftrunk) contendit, in statu naturae, id tantum ab homine occupari jure posse, quod ad ejus vitam conservandam est necessarium. Haec bonorum occupandorum mensura angusta nimis est, atque arbitraria. Nam praeter vitae conservationem, alia sane plura sunt bona, quorum homo desiderio naturaliter flagrat. Alius indulgentior (Schlettwein) homini pri-

Dominii limites partim a morali, partim a physica rerum cum homine conjunctione sunt deducendi.

migenio veniam tribuit, ut praeter ea, quibus vita sustentatur, sibi comparet aliquid aliud, eo tamen pacto, ut eodem alii non indigeant. In hac sententia, nequit homo ullius rei, quae non sit prorsus necessaria, dominium adipisci, nisi prius agnoscat, ac diligenter supputet indigentias, quibus alii omnes laborant; quod in statu, praesertim naturali, neque ulla lex praecipit, neque ulla ratione fieri potest. Kantius occupationis jus ad totam eam extendit bonorum copiam, quam quis defendere valet. Hujusmodi opinio, praeterquam quod, et ipsa, nullo probabili argumento, fulcitur, eo insuper vitio laborat, ut rerum externarum dominium, non quidem a morali naturae lege, ut par est, sed a vi physica deducat. Quo sane nihil est absurdius. Nam si forte a fure, aut a latrone rem meam tueri nequeam, num idcirco ejus dominium amittam? Revera fieri potest, ut id, quod quis defendere valet, interdum minus sit illo ipso, quod ad vitam ejus servandam, est necessarium, interdum vero sit majus eo, quod sive per se, sive etiam per suos, procurare, atque in usum aliquem convertere queat. Jam vero in prima hypothesi, occupationis jus nimium coarctatur, in altera vero nimium amplificatur. Utrumque autem est humano generi perniciosum aeque, ac legi naturali contrarium. Zeillerus justam rerum occupandarum mensuram ex eo definit, quod eas reipsa possidere, et signo aliquo idoneo, notare ac distinguere possimus. At vero haec quoque mensura solido caret fundamento. Nam qui, signis additis, capere posset possessionem agri, ex quo ipsi nulla prorsus, aliis vero maxima speranda esset utilitas, is illum absque ullo jure, occuparet. Nam faceret id, quod naturae legi adversatur. Haec enim omnino vetat agere, quod nobis quidem nihil prodest, aliis autem nocet; atque hominibus, ad res externas occupandas, jus eatenus confert, quatenus illae iisdem, aliqua ratione, sunt profuturae. Itaque externarum rerum occupandarum quantitas, ex earum potissime utilitate, est determinanda. At vero, ad acquirendam externae alicujus rei proprietatem, vel ex ea tantum parte, quae respicit vinculum physicum, minime satis est, ut quis cognoscat rem sibi utilem futuram, eamque, ad suos unice usus, destinet, sed praeterea requiritur, ut ejusdem possessionem reipsa obtineat. Quamobrem necesse est aliquid agere, quod ad utilitatem, quae speratur, percipiendam remote saltem conducat. Ex qua quidem conditione, rerum occupandarum quantitas magis adhuc restringitur. Denique

ex eo, quod, in rebus occupandis, habenda in primis sit ratio utilitatis, quae ex iis percipi ab hominibus potest, aperte colligitur; innocuum rerum nostrarum usum, si qui forte sit, aliis hominibus nequaquam esse interdictum. Ut autem rei nostrae usus, aliis permissus, censeatur vere innocuus, necesse est, ut neque ullam nobis molestiam merito pariat, neque ulla ex parte imminuat utilitatem, aut turbet delectationem, quam nos ex usu rei nostrae, sive in praesenti capimus, sive in posterum capturi sumus. Zeillerus negat licitum esse usum rerum alienarum, quantumvis innocuum, quia scilicet arbitratur, per eum laedi jus alterius. At vero id neque ex lege, quae vetat, aliorum hominum *coexistentiam* auferre, neque ex lege, quae vetat, ne quid faciamus, ob quod alius, secundum rationem tristetur, ullo modo colligitur. Nam innoxius rerum alienarum usus hominum *coexistentiam* profecto non aufert; tristitia vero, quam quis concipit ex eo, quod alii innoxie, prorsus utantur rebus, quas ipse possidet, est omnino contra rationem; siquidem ratio eam manifeste damnat. Igitur nulla est causa, cur innoxius rerum alienarum usus sit interdicendus. Sane, docente ipsomet Zeillero, ea tantum res est ita propria unius, ut ab ejus usu ceteri merito prohibeantur, quae tota exhauritur, in servitium et commodum possessoris. Atqui res aliena cujus usus plane innocuus a nobis fieri potest, hoc ipso non est talis, ut tota exhauriatur, in commodum possessoris. Ergo hujusmodi res non est ita propria unius, ut ab ejus usu ceteri merito prohibeantur, ac proinde innoxius ejusdem usus nemini est interdictus. Haec de iis rerum occupandarum limitibus, qui a physico proprietatis vinculo proficiscuntur. Ad morale autem vinculum refertur signum, quo res est afficienda, ut scilicet ceteris constare queat, eam domino nequaquam carere. Tanta est necessitas hujus signi, ut absque illo, jus proprietatis existere nequeat. Sane jus generatim acceptum, non est aliud, quam moralis quaedam agendi facultas, quam naturae lex impedire vetat. Hinc est, quod nostrum in res externas dominium tum primum existit, quum primum ceteri homines obligantur ea lege, quae vetat, ne nobis liberum earundem rerum usum utcumque turbent. Jam vero hujusmodi officio obstringi homines nequeunt, nisi probe sciant, quaenam res occupatae jam sint, quaenam adhuc domino careant. Igitur ut existat jus proprietatis, necessarium est signum aliquod idoneum, per quod homines, qui

a jure illo laedendo abstinere debent, de rerum occupatione legitime facta admoneantur. Hujusmodi signum, ubi inter rem externam, et hominem jam intercedat nexus ille, quem *physicum* appellavimus, meris tantum verbis contineri potest. Neque enim necesse est, ut signum occupationis in ipsa re occupata, per se, insit; id siquidem ad signi rationem minime pertinet. Ergo satis est, ut per illud, voluntas ejus, qui rem occupavit, apte significetur. Jam vero, ad significandam hominis voluntatem, nihil est aptius verbis, tum quia verba, prae ceteris signis, certo patefaciunt, an homo rem uni sibi, exclusis aliis omnibus, idque in perpetuum, addixerit; quae duae conditiones omnino requiruntur, ut jus proprietatis sit plenum, tum quia pariter verba signa sunt hominis propria. Fatendum tamen est neque sola verba absque nexu physico rei cum persona, qui certo constet, neque solum nexum physicum sine verbis satis esse, ad acquirendum dominium, sed utrumque esse necessarium, nisi forte nexus physicus talis sit, ut hominis, qui rem occupavit, voluntatem, absque alio adjumento, aperiat, cujusmodi est labor palam susceptus, ad percipiendam, ex re occupata, utilitatem. Hi sunt rerum occupandarum limites, quibus si forte earum occupatio careat, pro legitima et justa haberi nequit.

ARTICULUS II.

De ea juris dominiique transferendi ratione Quae in contractibus est posita.

Contractûs aliqui inter homines, vel in ipso naturae statu, locum habent.

Contractus tum existere censetur, quum inter duos vel plures homines, data opera, negotium geritur, ut vel uterque invicem, vel alteruter alteri obligetur. In ipso naturae statu, multiplex ineundi contractûs occasio hominibus se se offert. Nam saepe accidit, ut mutua eorum jura non satis pateant, ac veluti inter se pugnent. Tum vero illa ipsa lex moralis, quae humana jura moderatur, aperte praescribit, ut homines, communi consensu, id statuant, quod ad litem omnem dirimendam, pacemque retinendam est necessarium. Ad hosce ineundos contractûs, homines naturali officio devinciuntur. Verum et alii plures sunt contractûs, quos inire homines consueverunt, absque ulla obligatione morali, sive ut physicum aliquod bonum sibi comparent, sive ut malum pariter physicum removeant, sive etiam, ut

aliquem virtutis actum exerceant. In quovis contractu, plures insunt conditiones, quae neque a justitiae aequitatisve praescriptis, neque ab alia ulla naturae lege derivari queunt. Nam justitia quidem interdum praescribit, dirimendam esse litem, at modum in ea dirimenda servandum, libero partium disceptantium arbitrio permittit; interdum vero, quum agitur de iis contractibus, qui nulla lege praecipiuntur, praescribit quidem certas quasdam conditiones, at reliquas in libera paciscentium potestate esse sinit. Ex his patet, omnes contractûs duplici modo spectari posse, nimirum primo, quatenus sunt jure ipso naturae praecepti, aut saltem habent eas conditiones, quae ex justitiae rationisque praescriptis derivantur, et praeterea, quatenus a libera hominum voluntate utcumque pendent. Nos priori praesertim modo eos spectamus, utpote qui, in jure ad intimam hominis naturam pertinente investigando, toti sumus.

Quaenam sit intima contractûs generatim spectati natura.

Contractus constat ex actibus duorum hominum, quorum unus jure suo libere se exuit, statutis quibusdam conditionibus, aut sine illis, ut eodem alius, si velit, potiatur, qui proinde ultro acceptat id, quod prior offert, atque impletis, si quae sunt, conditionibus, suum facit. In iis praesertim contractibus, quibus dominium ex uno homine ad alium transfertur, necessarius semper est duplex actus, alius, quo quis jus suum deponit, alius quo quis jus ab altero depositum sibi assumit. Inter hosce duos actûs, arcta quaedam intercedit relatio. Prior enim posteriorem respicit, uti quamdam sui conditionem; siquidem homo in quovis contractu jus suum deserit, ea conditione, ut alius illud sibi acceptet. Hinc actio, qua quis jus ab altero derelictum acceptare consuevit, *acceptatio* appellatur, quae ad intimam ipsius contractûs naturam aperte pertinet. Revera si quis jus, quo pollet, derelinquat, atque alius illud efficiat suum, ea tantum de causa, quod sit derelictum, nullo inter eos inito consilio, jus quidem transit ex uno in alium, at quum illius actio ab hujus actione nullatenus pendeat, nullus profecto efficitur contractus. Actus ille, quo quis jure suo se expoliat, aut refertur ad tempus, quo nondum peracta est acceptatio, aut refertur ad tempus, quo ipsa acceptatio peragitur. Si postrema hac ratione spectetur non modo est per se plenus, sed et effectum cui producendo est destinatus, reipsa obtinet, si autem priori ratione consideretur, etsi effectu caret, nihil tamen ei deest, ob quod minus plenus sit habendus. Sane nihil impedit,

quominus nos plene velimus id ipsum, quod a futura aliqua pendet conditione. Possumus enim utrumque simul animo apprehendere, rem scilicet et conditionem ejus. Tum vero ea conditio merito habetur, pro quadam veluti qualitate ejus, quod volumus. Nam si ea desit, aliud plane est voluntatis objectum. Igitur fieri potest, ut nos absoluto ac minime dubio voluntatis proposito id statuamus, quod est per se *hypotheticum* atque incertum. Accedente acceptatione, pristinum proprietatis vinculum dissolvitur non quidem vi novi alicujus actûs, sed potius vi prioris actûs, quo quis decrevit jus suum alteri tradere, ea tamen conditione, ut non recusetur.

Non omnis contractus pro mera quadam promissione est habendus.

Ex his patet, non omnem contractum revocari posse ad promissionem, quae futurum spectet. Sane donec accedat acceptatio, nullus existit contractus; accedente autem acceptatione contractus perficitur, ac mutua enascitur obligatio, jusque ex uno homine in alium transfertur. Itaque, uti scite monet Rosminus, non omnis contractus positus est in mera quadam promissione, quamvis omnis promissio, quae acceptetur, verus sit contractus. Ingens autem est inter certos quosdam contractûs, cujusmodi est donatio, et meras promissiones discrimen. Nam promissio confert solummodo jus, ad acquirendam deinde proprietatem ejus quod promittitur, at donatio proprietatem rei transfert; quamquam saepe accidit, ut res ipsa non statim tradatur. Atque hinc fortasse est factum, ut quivis contractus mera quaedam promissio crederetur, quia scilicet, cum in eo non semper res ipsa tradatur, ejusdem possessio plerumque saltem tacite promittitur. Ceterum haec promissio, quae omnem fere contractum, sivè aperte, sive occulte sequitur, ad intimam ejus naturam reipsa non pertinet. Nam vel sublata penitus hac promissione, contractus totam suam retinet vim. Quare si quis suam nobis rem donaret, eo tamen pacto, ut nos, marte nostro, rei possessionem caperemus, contractus donationis, ante captam rei possessionem esset vere absolutus, dominiumque ad nos translatum. Nihilominus est notandum, quosdam esse contractûs, qui quamdiu res ipsa utrinque non est tradita, pro meris quibusdam promissionibus merito habentur. Sunt enim contractûs, in quibus res tradenda, ex alterutra saltem parte, non est satis definita. Quocirca ejus proprietas ante ipsam rei traditionem adquiri nequit. Proprietas enim rem certam ac definitam per se respicit. Hujusmodi contractûs tum reipsa transferunt dominium,

quum exequutioni mandantur. Ita in emptione ac venditione emptor dominium rei venditae tum primum acquirere censetur, quum pecuniam numerat. Haec enim antequam numeretur non est omnimode definita. Ita etiam in mutuo, qui nummos accipit mutuos, promittit quidem, se quantum par est, restituturum, at nullius certae rei, quae sua sit, proprietatem alteri tribuit. Contra in rerum permutatione, cum res permutandae, omni ex parte, sint definitae, earum dominium, vel antequam permutentur, vere invicem transmittitur (9).

(9) Agentibus nobis de ea dominii transferendi ratione, quae in contractibus est posita, occurrit quaestio de jure designandi haeredis, seu condendi testamenti. Hujusmodi jus duobus potissimum modis spectari consuevit. Nam bonorum dominium, ultra vitae hujus limites, ex uno in alium transmittitur, aut per actum, ut ajunt, *bilateralem*, quo unus donat, alius donationem accepiat, aut per actum *unilateralem*, nimirum illius, qui certum quemdam hominem suorum bonorum haeredem pro lubitu facit. Prima dominii transferendi ratio reipsa posita est in quodam contractu, quem successionis contractum appellare possumus quemque jure ipso naturae omnino validum esse arbitramur. At vero Zellerus id negat. » Nam, inquit, qui testamentum condit, is reipsa decerneret se suo juri renunciare eo ipso temporis articulo, quo, in hac vita, jus ejus omne esset jam jam periturum. Hoc autem decretum, aut non est serium, uti esse deberet, aut finem suum legitime assequi nequit». Haec ille, quibus nos repommus primo, ex eo quod haeres tum adit haereditatem, quum testator vita functus est, nequaquam colligitur, donationem fuisse nullam. Haec enim facta est, atque acceptata, utroque adhuc vivente Haeres ab eo tempore, quo testatori assensum dedit, adeptus est jus, ut ajunt, ad rem. Hoc quidem jure haeres uti nequit, nisi testator decedat, reique dominium habere desinat, at id minime infirmat donationem. In quavis enim donatione, tum alter incipit esse dominus rei dono datae, quum alter ejusdem dominium habere desinit. Neque profecto aliter fieri potest. Integrum autem est donatori statuere tempus, quo rerum donandarum proprietas ad alium sit transmittenda. Igitur nihil impedit, quominus donator hujusmodi transmissioni extremam vitae suae horam assignet. His accedit, successionis contractum haberi posse pro duplici quodam pacto, per quod testator suorum bonorum proprietatem haeredi conferat, haeres autem testatori, ad ejus usque mortem, liberum eorundem usum permittat. De valore autem horum pactorum nemo sanus dubitaverit. Praeterea potest quis rei suae dominium alteri tribuere, hac conditione, ut usum sibi retineat, per integrum adhuc annum. Tum vero qui rem dono accepit, elapso anno, legitimus ejus dominus efficitur. Atqui fieri posset, ut donator, ante expletum annum decederet, neque tamen alius jus jam acquisitum idcirco amitteret. Denique in quovis pacto, paciscentium voluntas censetur efficaciam suam extendere vel ultra hujus vitae limites. Nam si quis rem suam alteri donat, ac brevi post tempore moritur, superstes, cui res est donata, eam habet pro sua, ob voluntatem ejus, qui vita est functus. Sane eadem est donationis vis, sive ea multum, sive parum distet a morte donatoris; siquidem ejus effectus, omnium hominum consensu, est perpetuus. Itaque successionis contractus, jure ipso naturae, est validus. Nulla vero est causa ob quam testatoris voluntas censenda sit minus seria. Nam aeque

Conditiones quibus consensus in contractibus praebendus instructus sit oportet.

Mutuus partium consensus, quo contractus nititur, non est efficax, nisi certis quibusdam conditionibus sit instructus. Prima respicit rem, in qua contractus versatur. Haec enim debet esse in nostra potestate tum physica, tum morali. Hinc ubi agitur, de operibus perficiendis, nullus plane est contractus de perficiendo opere illo, quod vires humanas excedit. Ubi autem agitur de juribus transferendis,

saltem est seria, ac voluntas ejus hominis, qui a patria discedens, statuensque animo, se nunquam rediturum, domum suam amico donat. Si autem et successionis contractus est validus, et testatoris voluntas seria, curnam finis, in eo positus, quod jura testatoris, post ejus mortem, ad alium transferantur, legitime obtineri haud poterit? Igitur satis constat, rerum externarum dominium ultra hujus vitae limites, ex uno in alium transmitti, per actum, ut ajunt, bilateralem. At eademne inest vis testamentis, ubi ea spectentur unice ex parte ipsorum testantium? Hujusmodi testamenta, quum non adsit mutuus consensus, eodem tempore elicitus, inter veros contractus, sive ii sint expressi, sive taciti, recenseri profecto nequeunt. Plurimi sunt, qui ea non quidem veros contractus, sed quasi contractus esse autumant. At hujusmodi nomen, a philosophica loquendi ratione, prorsus abhorret. Quaevis enim res aut est, aut non est. Quocirca inter haec duo nihil intercedit. Igitur testamenta, de quibus agimus, quum non sint veri contractus, frustra vocantur *quasi-contractus*, perinde ac si obligatio ad ea servanda, proxime oriretur ex mutuo consensu non secus ac obligatio servandorum contractuum. Id enim est aperte falsum. Undenam igitur obligatio illa est repetenda? Ex eo scilicet, quod testantium voluntas sancta est ac reverenda. Quod quidem evincitur ex illo ethicae praecepto, quo justi doloris causam alteri darc vetamur. Hinc Rosminus, ad demonstrandam testamentorum vim duas deducit rationes, quarum altera spectat tempus hujus vitae, altera nititur immortalitate animorum. Utramque hic subjicimus ipsis cl. auctoris verbis expressam. Prima est hujusmodi: « è cosa all' uomo naturalmente dolorosa il non poter disporre con efficacia de' suoi beni dopo la morte sia pel desiderio, che anche un tal suo atto di proprietà riesca efficace; sia per l'affetto a quelli che egli si sceglie ad credi, e che seco in una persona congiunge. Dunque tutti i superstiti suoi simili debbono d'accordo rispettare una tale inclinazione di natura, debbono mantenere le disposizioni che fanno i defunti del fatto loro; debbono d'accordo concorrere, come il fatto dimostra che fecer sempre, a non violarle; acciocchè i viventi, prevedendo la mancanza di rispetto a tali loro volontà non n'abbiano anticipato dolore » Haec autem est altera: ammessa l'immortalità delle anime, non può credersi, che queste, spoglie di corpo, vadano perciò prive di tutte quelle lor relazioni, che coll' altre persone della stessa specie naturalmente le stringono, e nè tampoco che dimettano ciò che loro è naturale, il desiderio, che il proprio volere valga appresso i loro simili. Imperocchè l'uomo desidera per natura il potere; e tutto il suo potere consiste nell' efficacia dell' atto di sua volontà, ottenendo che sia mandato ad effetto ciò ch' egli vuole. Non è egli dunque un contrariare al desiderio naturale della persona umana, che non perisce, non e egli un mancare di rispetto al suo volere, rompendo quanto ella dispone intorno a ciò che è suo, perchè se l' è appropriato, coll' intendimento d'usarne in vita, e di disporne in morte? Conciossiachè egli è un fatto per chi sa osservare, che nell' unico atto fisico-morale dell' appropriazione delle cose, tutto ciò si contiene » (Filosofia del Diritto).

nullus pariter est contractus, de transferendo illo jure, quod nulla ratione transferri potest. Hujusmodi est jus ad cognoscendam veritatem, aut ad excolendam virtutem, aut ad quaerendam veram felicitatem, quae quidem jura simul sunt atque officia. Quod si de aliqua actione est paciscendum, omnino est necessarium, ut haec sit per se licita. Actio enim, suapte natura, inhonesta idoneam pactis materiam suppeditare nequit. Altera conditio ad efficaciam consensûs requisita respicit eos, qui sunt consensuri. Oportet enim, ut hi rationis, voluntatisque expeditum habeant usum. Quamobrem qui sive animi hebetudine, sive amentia, sive ebrietate, sive alio quovis vitio, rem de qua agitur, non satis capiunt, ii ad contractûs rite ineundos inepti habentur. Praeterea, quamquam minime opus sit praevidere omnia ea, quae ex consensu eventura sunt ; id enim et humanae intelligentiae captum plerumque exsuperat, et infinitis litibus viam aperiret; tamen necesse est dignoscere ea saltem, quae consensum proxime sunt secutura. Hinc sunt plerique, quorum consensus in negotiis quidem simplicioribus, satis firmus ac validus est, at in negotiis implicatioribus infirmus plane , ac nullus merito existimatur, siquidem in iis multo difficilius est videre, quaenam sit ineundi contractûs natura, quantaque obligatio moralis eidem adjuncta. Tertia conditio, qua consensus in contractibus praebendus instructus sit oportet, respicit originem, a qua dimanat. Fieri potest, ut consensus , sive per metum injuste incussum extorqueatur, sive per fraudem blande obtineatur. Quum paciscentium alter, intentato graviori aliquo malo, ab altero injuste compellitur ad consentiendum, tum jure ipso naturae , pactum promissumve nullam vim habet. Primo enim, quum agitur de propria libertate vitaque redimenda , idonea pacto materia deest. Nam nemo aut rem suam emere, aut rem alienam vendere vere potest. Jam vero cum viator latroni mortem minitanti, ad eam devitandam, pretium promittit, ille quidem si quid promissio valeret, suam emeret vitam, hic vero vitam alterius venderet. Cum itaque utrumque sit absurdum, ipsa quoque promissio absurda est, ac nulla. Praeterea pacta humana eatenus valent, quatenus a lege naturae rata habentur. Naturae autem lex utpote providentissima eatenus sancit pacta humana, quatenus haec ad hominum incolumitatem ac felicitatem sunt necessaria. Jam vero pacta, in quibus unus ab alio, per vim injuste illatam, ad consentiendum adigitur, in summum humani generis damnum per se

tendunt. Ergo nullo legis naturalis suffragio et patrocinio muniuntur, atque idcirco irrita sunt, ac prorsus inania. Et sane nulla est vis promissionis per metum extortae si ex ea, nulla in promissore obligatio, nullumque in injusto aggressore jus enascitur. Atqui metus injuste incussus omnino impedit, quominus et promissor praestare debeat id, quod promittit, et injustus aggressor merito exigere queat, id quod ei promittitur. Ita quidem aperte docet s. Thomas, qui cum probare vellet jurijurando inesse vim obligandi, tum quoque, quum quis invitus compellitur ad aliquid promittendum, adjecto jurejurando, » in juramento, inquit, quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem, qua obligatur homini, cui aliquid promittit ; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio, qua quis Deo obligatur, ut impleat, quod per nomen ejus promisit, et talis obligatio non tollitur in foro conscientiae, quia magis debet damnum sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio, quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit, quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum. Esset enim contra justitiam publicam » (*). Neque vero everti potest hujusmodi doctrina ex eo quod consensus, per metum quantumvis gravem, extortus plerumque sit reipsa liber, nam pactorum promissorumque vis non sane a libera hominis voluntate, sed a naturae lege, quae obligationem parit, ac jura tuetur, proficiscitur. Fieri autem nequit, ut lex naturae, in obligatione inducenda, juribusque tuendis, aut adversetur innocentiae, aut faveat injustitiae. Nihilominus est notandum, tum solummodo contractus ex metu initos esse nullos, quum et malum, quod intentatur est plane injustum, et eo fine intentatur, ut contractus ineatur. Nam si forte inducimur, ad ineundum contractum, ut vitemus malum, quod non pendet ab hominibus, aut si ab iis pendeat, est reipsa justum, aut si sit injustum, non intentatur eo fine, ut fiat contractus, tum consensus, quem praebemus, est satis validus atque efficax. Quamquam pro variis rerum adjunctis saepe fit, ut enascatur inde jus ad reparandum damnum in quod, ob contractum invite initum, fortasse incidimus. Quod attinet ad fraudem, qua decipimur, ut consentiamus, deceptio aut respicit ipsam rem, de

(*) 2. 2. q. 89. art. 7. ad 3.

qua contractus initur, aut aliquam rei qualitatem. Si deceptio respicit ipsam rem, consensus est nullus, utpote qui tum non cadit, in id, quod adest, sed in id, quod animo nobis obversatur. Si autem deceptio est de aliqua rei qualitate, aut hanc nos in consentiendo ita spectavimus, ut absque illa, minime fuissemus consensuri, aut ita, ut vel ea sublata qualitate, consensus noster fuisset nihilominus secuturus. In prima hypothesi, consensus est pariter nullus. Non enim cadere potest in rem, quae obtruditur, nisi quatenus ea praedita sit qualitate illa, qua caret. In altera autem hypothesi, consensus vim habet. Nam tum reipsa non deest id, in quo consensus versetur; quamquam et nobis est jus petendi reparationem damni, quod subivimus, et alteri inest obligatio restituendi emolumenti, quod ipse percepit. Absurdum enim est, cuiquam ex dolo utilitatem legitime advenire. Postrema conditio efficacis consensûs in eo posita est, quod is externe exprimatur. Ea namque est hominum natura, ut eorum voluntates innotescere nequeant, nisi per signum aliquod corporeum manifestentur. In pactis autem, ubi paciscentium voluntates mutuo non innotescant, neque ulla moralia vincula inducuntur, neque jura transferuntur. Utrumque enim pendet, ab hominum voluntate utrinque cognita, quamquam a lege naturae reipsa proficiscatur. Consensus igitur, ut efficax sit, externe est exprimendus. Neque tamen opus est, ut eum semper verbis scriptove aperiamus. Quisque enim agendo potest, quid velit, quidque sentiat, patefacere. Hinc si quis rem suam serio tradat alteri petenti eam sibi donari, aperte consentit, suamque rem vere donat, etiamsi ne verbum quidem proferat. Ejus enim actio internam liberalis animi voluntatem vere prodit, atque ipsis quodammodo oculis subjicit.

SECTIO SECUNDA

JUS HOMINIS SOCIALEM VITAM AGENTIS

CAPUT I.

SOCIETAS CONJUGALIS

ARTICULUS I.

Societatis conjugalis
Natura et proprietates.

Quid nam conjugii nomine potissime significetur.

Homo ita natura est comparatus, ut humanam societatem vehementer appetat. Prima autem hominis societas, teste Tullio, in ipso conjugio est posita. Quo quidem conjugii nomine, plura significantur. Primo significatur mutuus voluntatum consensus, quo conjugum alter alteri se tradit. Secundo mutua utriusque conjugis ex eo consensu nata obligatio. Tertio vinculum morale, nimirum quaedam animorum conjunctio, quae ab obligatione illa mutua, non quidem re, sed ratione dumtaxat differt. Hujusmodi enim conjunctio non est aliud, quam mutua relatio, quam conjuges inter se habere merito censentur, utpote qui in iis, quae ad liberorum procreationem, atque educationem pertinent, communi quodam officio invicem obstringuntur. Hac ratione conjuges, ad unum finem assequendum, ordinantur, unamque societatem vere efficiunt. Quarto loco, conjugii nomine, significatur potestas, quam alter in alterius corpus ad prolem procreandam habet. Quinto denique ordinatus ejusdem potestatis usus. Quamquam vero conjugii nomen singulis hisce tribui consueverit, tamen potissime usurpatur ad indicandum morale illud vinculum, quod tertio loco memoravimus; siquidem in eo ipsa conjugii ratio ac natura reipsa consistit.

Quam sit ad conjugium necessarius consensus, qualis esse debeat, quodque reipsa sit ejusdem consensûs objectum.

Ad efficiendum conjugium omnino est necessarius mutuus viri ac mulieris consensus, verbis aliove externo signo expressus, qui praesens respiciat tempus, quique cadat in ipsam corporum potestatem, quae invicem tribuitur. Etenim bonum, quod ad certum quemdam hominem pertinet, in potestatem alterius transire nequit, nisi aut praescribente lege, aut volente ipso rei domino. Jam vero nulla est lex, quae corpus unius, potestati alterius subjiciat. Igitur ad id praestandum, utriusque consensus requiritur. Cum

autem agatur de quodam jure invicem tribuendo, necesse est, ut consensus sit mutuus. At vero inutile prorsus est jus, quod ignoratur. Quamobrem oportet, ut qui jus accipit, certo atque aperte id cognoscat. Nemo autem de jure sibi concesso, certior efficitur, nisi verborum similisve alterius signi beneficio. Ergo consensus externe est exprimendus. Praeterea, quum consensus futurum spectat tempus, conjugium quidem promittitur, non autem efficitur. Igitur conjugalis consensus illud ipsum, quo praebetur, tempus respiciat oportet. Denique nec satis est, ut consensus feratur in cohabitationem, ut ajunt, idest in convictum, ut ut perpetuum, atque individuum; possunt enim duo, ex inito contractu, simul vitam agere, absque vero conjugio; nec opus est, ut consensus aperte feratur, in usum ejus potestatis, quam alter in alterius corpus adipiscitur; potest enim esse verum conjugium, vel absque ullo hujusmodi usu; superest ergo, ut in ipsam ejusdem potestatis traditionem directe cadere debeat.

Polygamia, sive quae multas simul uxores, sive praesertim quae multos viros admittit, intimae conjugii naturae, ac multiplici ejusdem fini per se adversatur

Conjugium, ubi illud spectetur unice quoad ejus naturam, unitatem habet, nimirum non est nisi unius cum una. Est enim ejusmodi pactum, in quo paciscentes, quoad id, de quo paciscuntur, omnino aequales sunt. Nam uterque conjux, ante conjugium, sui corporis est aeque dominus. Quamobrem, in conjugali contractu, alter alteri aeque se donat traditque. Hinc quale, quantumque est jus, quod in mulieris corpus acquirit vir, tale tantumque est jus, quod in viri corpus acquirit mulier. Igitur quemadmodum mulier ita se donat, ac tradit viro, ut nihil juris naturalis retineat, ad se tradendum simul alteri viro, atque ad verum, cum eo, conjugium ineundum, sic vir ita se donat, ac tradit mulieri, ut nihil juris naturalis retineat, ad se tradendum simul alteri mulieri, atque ad verum, cum ea, ineundum conjugium. Itaque conjugium unitatem per se postulat, tum ex parte viri, tum etiam ex parte mulieris, ac propterea polygamia, sive ea sit, quae multos simul viros sive etiam ea, quae multas uxores admittit, intimae conjugii naturae plane adversatur. Neque solum nativae conjugii indoli, sed et multiplici ejusdem fini, polygamia, praesertim quae plures admittit viros, est per se contraria. Finis enim conjugii partim in bono ipsorum conjugum, partim in bono prolis est positus. Jam vero utrumque bonum, sin minus destruitur, saltem, magna ex parte, imminuitur a polygamia. Primo enim, teste ipso Lucano poeta, omnis

potestas impatiens consortis erit. Jam vero in iis, quae conjugalem spectant torum, quamadmodum vir, mulieri, ita mulier viro dominatur. Igitur non minus hic, quam illa, in hujusmodi dominatu, consortem quemlibet naturaliter respuit. Hinc scilicet oritur illa conjugibus alte a natura insita zelotypia, qua tum homo in hominem, tum femina in feminam, quae in consortium tori admittatur, vehementissima animi indignatione commovetur atque inflammatur. Praeterea non modo in consortium tori, sed et in societatem domestici regiminis uxor a viro assumitur. Nam etsi uxor, in regenda familia, viro subjicitur, non tamen ab eo pendet, uti a domino serva; siquidem ipsa ratio, sua cuique munera, in re domestica administranda, assignat. Atqui hanc regiminis domestici societatem omnino perturbat virorum uxorumve multitudo. Tandem si loquimur de ea polygamia, quae uni uxori multos jungat viros, haec liberorum procreationi aeque, ac educationi, impedimento est. Nam et matrem infoecundam, et prolem incertam facit. Si autem loquimur de ea, quae uni viro multas jungat uxores, haec etsi liberorum procreationi favet, tamen educationi adversatur. Nam, suapte natura, magnam parit, fovetque inter uxores discordiam, non modo ob divisam muliebris regiminis administrationem, sed et ob alias causas, cujusmodi sunt amor atque usus viri, cura atque evectio liberorum, aliaque his similia in quibus omnibus, unaquaeque uxor, se suosque natos praeferri vult, et ne cui posthabeatur, metuit, aut quia posthabetur, invidia tabescit; praesertim cum vir, fere numquam, eam servet moderationem, ut plures uxores aeque diligat, aut erga eas, in omnibus, aeque se gerat. Quod sane plura, eaque notissima exempla, ex iis populis deprompta, apud quos hujusmodi polygamia jamdiu viguit, aut hactenus viget, apertissime demonstrant.

Polygamia, praesertim quae plures simul admittit uxores, Deo volente, absque ulla legis naturalis mutatione fieri potest licita.

Quamquam vero tot tantaque sint utriusque polygamiae incommoda, tamen Deus, pro suo in res omnes dominio, eam praesertim polygamiam, quae plures simul admittit uxores, permittere hominibus potest. Si autem permittat, non ipsam quidem naturae legem immutat, aut aliqua ex parte abrogat, sed solummodo facit, ut quod antea eidem legi subjiciebatur, non amplius subjiciatur. Eatenus enim polygamia censetur lege naturali interdicta, quatenus alterius conjugis jura laedit. Atqui Deus efficere potest, ut unus vir plures simul ducat uxores, salvis uniuscujusque

uxoris juribus. Alterius enim conjugis jura ideo per polygamiam laeduntur, quia sunt utrinque aequalia. Atqui Deus efficere potest, ut illa ipsa jura, quae ad torum pertinent, majora sint, ex una parte, quam ex alia. Est enim Deus rerum omnium, ac proinde humanorum quoque corporum absolutissimus dominus. Quamobrem, eo volente, fieri potest, ut dominium quidem viri in corpus mulieris sit tale, ut ab usu rei possessae, quemcumque alium excludat, dominium autem mulieris in corpus viri, sit tale, ut, in usu rei possessae, consortium admittat. Tum vero jus tori, ex parte unius conjugis, est plenum, ex parte autem alterius, est quodammodo in plures distributum. Igitur polygamia, Deo volente, nullius conjugis jura laedit, ac propterea efficitur licita, absque ulla legis naturalis immutatione, aut abrogatione, non secus ac, ex ejus voluntate, dicitur esse licita ereptio rei alienae, atque occisio hominis innocentis.

Conjugium nec voluntate ipsorum conjugum, nec alia quavis hominum potestate unquam dissolvitur.

Conjugium ita est per se firmum ut nulla ipsorum conjugum voluntate, nullaque alterius cujusvis hominis potestate, dissolvi queat. Nam societas conjugalis, ex naturae instituto ad hominum non modo propagationem, sed etiam educationem, est destinata. Atqui educatio, quae humanam deceat naturam, omnino postulat, ut conjugale vinculum, nullo unquam tempore, ab ipsis scilicet hominibus solvi possit. Primo enim non satis consultum erit educationi liberorum, ubi ii non sint certi; siquidem incertae prolis educatio, tum quae corpus, tum praesertim, quae animum spectat, facile negligitur. Atqui si conjugium sit per homines dissolubile, non raro eveniet, ut proles sit incerta. Nam dissoluto uno conjugio, brevi post tempore, ab utroque conjuge iniri poterit aliud subinde, atque aliud. Tum vero viri merito dubitabunt, an qui primo nascuntur liberi, ad se, aut potius ad priores viros reipsa pertineant, ac proinde eorundem institutionem facile negligent. Praeterea institutio, vel unius tantum filii, nonnisi pluribus annis absolvitur. Dum autem unus instituitur, ubi nullum adsit impedimentum, alius subinde, atque alius enascitur filius, qui parentum cura aeque indiget, ac is, qui primo est progenitus. Quamobrem, spectata rerum natura, tam diuturna est liberorum educatio, quam vita parentum. Igitur natura institutioni filiorum non satis prospexisset, nisi societas conjugalis, utroque adhuc conjuge vitam retinente, esset per se indissolubilis. Qua quidem ratione latius extenta, ad evincendam naturalem conjugii stabilitatem, usus est ipse

s. Thomas. Is enim (*) cum quaesiisset utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae« dicendum, inquit, quod matrimonium, ex intentione naturae, ordinatur ad educationem prolis, non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum haeredes sint, et ideo cum proles sit commune bonum viri, et uxoris, oportet eorum societatem permanere indivisam, secundum legis naturae dictamen, et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

Conjugium ex conjugum sterilitate minime dissolvitur. Quantum differat conjugium, quoad firmitatem aceteris contractibus.

Neque vero quis putet, hujusmodi rationem tum solummodo valere, quum ex conjugio sequitur proles, non autem quum conjugium est sterile, quaecumque demum sit sterilitatis causa. Primo enim eadem prorsus est conjugii foecundi atque infoecundi natura. Quare si illud est per se indissolubile, necesse est, ut hac eadem qualitate, hoc quoque sit praeditum. Praeterea ratio illa ducitur ex eo fine, quem conjugium in primis spectat, quemque, ut plurimum, reipsa assequitur; quamquam *per accidens* interdum fit, ut eum non assequatur, aut etiam assequi nequeat. Ergo ea aeque valet, in quovis conjugio, ne illo quidem excepto, quod naturali aut voluntaria sterilitate laborat. Ita si qua forte feratur lex, ob generalem aliquem finem, qui ad commune bonum recta tendat, ea parem, ad omnes et singulos obligandos, vim habet, parique ratione, omnes et singulos reipsa obligat, ne iis quidem paucis exceptis, in quibus finis, quem spectavit legislator, locum habere nullum videtur; siquidem satis est, ut locum habeat in aliis plurimis, atque passim obtineatur. Neque enim lex generalis rationem habet ejus, quod uni alterive homini *per accidens* contingit, sed ejus, quod omnibus universim hominibus, quibus imponitur, per se convenit. Neque item labefactari ullo modo potest conjugii firmitas ex eo, quod conjugium sit quidam contractus, perinde ac si quemadmodum, mutuo viri mulierisque consensu, perficitur, ita eodem consensu destrui posset, more ceterorum pactorum, quae, qua libera paciscentium voluntate, sunt inita, eadem, rescinduntur. Etenim ex iis, quae hactenus disseruimus, satis constat, eam esse conjugii naturam, ut ejus vinculum, quamquam nonnisi ex mutuo, eoque libero viri ac mulieris consensu inducatur tamen nulla conjugum voluntate, nullaque alterius cujusvis hominis potestate, abrumpi valeat. Nec quidquam refer

(*) In 4. Dist. 33. q. 2. a. 1.

quod cetera pacta, eadem illa paciscentium libera voluntate rescindantur, qua, sunt inita. Id enim proficiscitur, ex intima eorum natura, atque ex praecipuo eorum fine, qui scilicet in ipsa eorundem paciscentium utilitate, aut voluptate, plerumque est positus, quique postulat, ut ea, sive ob mutata rerum adjuncta, sive ob mutatam hominum voluntatem, dissolvi ab iisdem possint. At conjugium e contrario, quum ad homines propagandos ac rite educandos, ab ipso naturae auctore, sit institutum, est per se indissolubile, siquidem ad hujusmodi finem assequendum, conveniens fuit, immo necessarium, ut conjugalis vinculi firmitas, ab hominum arbitrio, nequaquam penderet.

Conjugii firmitas minime impedit, quominus Deus si velit, vivente adhuc utroque conjuge, illud discindat.

At vero quae potestatem superant hominum, ea facili negotio perfici a Deo possunt. Hinc quod de conjugii unitate nuper affirmavimus, idem plane de ejusdem firmitate affirmandum nobis esse arbitramur. Nimirum quemadmodum conjugii unitas minime impedit, quominus Deus, si velit, ex parte saltem uxoris, illud multiplicet, ita nec firmitas impedit, quominus idem rerum omnium conditor, conjugium, vivente adhuc utroque conjuge, penitus destruat. Et re quidem vera, conjugii vinculum dissolvitur, si conjuges et liberantur obligatione illa mutua; qua alter alteri obstringitur, et privantur mutuo illo jure, quo alter in alterius corpus pollet. Atqui Deus utrumque efficere potest. Habet enim Deus in res omnes, ideoque in ipsa hominum corpora, plenum dominium. Hinc est, quod promissio illa, qua conjugum alter alteri se obligat, suique corporis, ad naturalem conjugii finem obtinendum potestatem tribuit, eatenus valet, quatenus Deus eam ratam habet. Quamobrem, Deo volente, nullus deinde erit ejus promissionis valor, nullus effectus, ac propterea ipsum conjugii vinculum, utut validum ac firmum dissolvetur, atque evanescet. Profecto nemo sanus dubitaverit, quin Deus possit hominibus adimere quodvis, in rem quamvis, dominium, atque illud ex altero, in alterum, pro sua sapientia, transferre, aut etiam uni sibi servare. Jam vero conjugalis vinculi dissolutio, si eam Deus unquam efficiat, non est aliud, quam quidam hujusce potestatis usus.

Consanguineorum, praesertim propinquiorum, conjugia sunt per se inhonesta; nihilo-

Connubium initum inter consanguineos, praesertim qui propinquiores sunt, quique in recta, ut ajunt, linea reperiuntur, inhonestum merito existimatur. Quod quidem triplici ratione evincitur. Prima ducitur ab honore, qui consanguineis est naturaliter debitus. Ipsa enim natura docet, parentibus, atque adeo aliis consanguineis peculiarem quam-

minus extra lineam, ut ajunt, rectam, fieri potest, ut ab adjunctis honestentur.

dam reverentiam esse exhibendam. Huic autem reverentiae, magna ex parte, adversatur connubium. Altera petitur, ab illa consuetudine ac familiaritate, quam inter cognatos intercedere videmus, quamque aut diuturnus convictus, aut frequens conversatio, mirum in modum, fovet atque auget. Hujusmodi autem consanguineorum consuetudo profecto esset maxime noxia, nisi eorundem conjugia interdicerentur; ex ea siquidem triplex incommodum necessario proflueret. Primo scilicet nimis facile, nimisque mature ac temere ipsa connubia celebrarentur, deinde lata aperiretur incestibus via. Denique in una eademque familia, malae suspiciones hinc inde frequentissime orirentur. Tertia demum ratio eruitur ab amicitia, quae quam latissime fieri potest, ad plurimos est diffundenda. Conjugiis enim homines, stabili quodam amicitiae ac necessitudinis vinculo, invicem colligantur. Quamobrem, ubi conjugia inter propinquiores cognatos celebrentur, hujusmodi fructus, qui in propaganda amicitia ac necessitudine, est positus, magna ex parte, aufertur. Nam hac ratione ad paucos admodum reducuntur plura benevolentiae vincula, quae in multos dividi utiliter potuissent. Haec evincunt, consanguineorum, praesertim propinquiorum, connubia esse per se inhonesta. Nihilominus ea interdum incidunt adjuncta, in quibus praecepta ipsa naturalia quodammodo inter se pugnant. Tum vero quae sunt potiora, ea ceteris sunt praeferenda. Hinc fieri potest ut ad servandum praeceptum majoris momenti, cujusmodi est illud, quo praescribitur humani generis propagatio, praetereundum sit praeceptum minoris momenti, cujusmodi est illud, quo vetatur consanguineorum conjugium. Ex his colligimus, hujusmodi conjugium aliquando ex adjunctis honestari. Quod tamen minime est existimandum, de ipso parentum liberorumque conjugio. Hoc enim tantam habet turpitudinem, tantamque affert humanorum officiorum perturbationem, ut cum virtute atque ordine morali conciliari nullo pacto possit (10).

(10) Conjugium, quum absque illo genus humanum conservari atque ut par est, propagari nequeat, sine dubio, ex lege naturali, apud homines est celebrandum. Attamen quaeritur, an singuli ad illud ineundum naturali officio teneantur. Non desunt, philosophi, qui contendant, eos omnes, qui neque physica, neque morali nubendi impotentia laborant, ad connubium admittendum reipsa obligari, idque evincere nituntur, duobus potissime argumentis, quorum alterum ex insita propensione, alterum ex physica aptitudine deducunt; utrumque autem confirmant ex eo, quo si ejusmodi officium non extaret, quo singuli ad nubendum obstringerent

ARTICULUS II.

Societatis conjugalis Principatus ac regimen.

Nulla est hominum societas, quae non egeat rectore, a quo prudenter administretur. Humana enim societas non est aliud, quam conjunctio plurimorum hominum, qui ad eandem metam contendunt. Jam vero fieri nequit, ut plures

Nulla est societas sine suo rectore ac principe.

tur. humani generis conservationi ac propagationi non satis consultum esse videretur. Huic nos sententiae omnino praeferimus sententiam s. Thomae, qui docet, ad incundum conjugium, naturali officio devinciri quidem humanam, ut ajunt, speciem, non autem singulos homines, nisi forte id postulet manifesta ejusdem speciei conservandae necessitas, quod in ipsis mundi primordiis, ex historia omnium antiquissima, ac fidei dignissima, evenisse accepimus. Quod autem attinet ad duo illa argumenta, quae pro contraria sententia a quibusdam afferuntur, ea sic dilucide refutat s. doctor: « dicendum, inquit, (Suppl. q. 44. a. 2.) quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id, quod est necessarium ad perfectionem unius, et talis inclinatio quemlibet obligat; quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid, quod est necessarium ad perfectionem multitudinis, et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione, non obligatur quilibet homo, per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur, ad agriculturam, et aedificatoriam, et ad hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae; sed inclinationi naturae satisfit, cum per diversos, diversa de praedictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium, aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae ad matrimonium non obligat, per modum praecepti, etiam secundum philosophos. Unde Theophrastus probat, quod sapienti non expedit nubere ». Nullum igitur est nubendi officium, quo, multiplicata jam hominum progenie, singuli devinciantur. In quo quidem nihil est, quod providentiae divinae adversetur. Nam teste eodem sapientissimo aquinate (l. c. ad 4.) « natura humana communiter ad diversa officia, et actus inclinat, ut jam dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc, vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit, quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit, quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet ». At vero Petrus Tamburinus suscipiens, adversus s. Thomam, patrocinium eorum, qui caelibatum voluntarium damnant, aut homines, inquit, (Lezioni di filosofia morale) singuli, ad subeundum conjugium, obligantur, aut nulla prorsus est nubendi obligatio, humana siquidem species nonnisi in singulis reperitur hominibus. Absurdum autem est, nullam prorsus esse nubendi obligationem. Haec Tamburinus. Nos vero advertimus, hac argumentandi ratione, tacite haberi pro vero id, quod est aperte falsum videlicet nullum hominibus imponi posse praeceptum, quod non sit omnimode determinatum, praesertim *quoad subjectum*; atqui fieri potest, ut praeceptum hominibus impositum,

homines ad eandem metam recta contendant, eamque attingant, nisi sit inter eos aliquis, qui eos sapienter regat, atque ad finem iisdem propositum, potenter impellat. Homines enim et ignorantia interdum laborant, et libera agendi vi naturaliter pollent. Hinc non raro evenit, ut vel viam nesciant, vel eam tenere recusent. Cui quidem duplici incommodo peritus gubernator, qui consilio atque auctoritate sit praeditus, remedium pro viribus adhibere consuevit. Igitur, in quavis humana societate, necessarius est rector, qui eam provide moderetur, ac valide promoveat.

Societas conjugalis idoneo regimine ac principatu in primis indiget.

Ex his colligitur, ipsam quoque societatem conjugalem suo capite ac principe instructam esse. Quod et peculiaribus argumentis, ex fine ejus proprio derivatis, evincere possumus. Geminus enim est conjugii finis, alius internus, qui in ipsa conjugum felicitate, alius externus, qui in bono prolis procreandae est positus. Felicitas conjugum nulla profecto est, absque domestica pace ac tranquillitate. Jam vero domesticae paci ac tranquillitati, non

quoad eos, a quibus in praxim est deducendum, minime determinatum sit; determinari autem debeat, sive ab adjunctis, sive etiam ab iis, qui humanae societati legitime praesunt, eamque provide administrant. Hujusmodi est conjugii ineundi praeceptum, quod, in praesenti, quum nullo modo sit metuendum, ne humanum genus intereat, est revera indeterminatum, quoad eos, a quibus in praxim est deducendum. Hoc sensu, interdum dicitur, eo praecepto teneri quidem humanam speciem, non autem singulos, non quasi ipsa humana species, a quovis homine sejuncta, obligari unquam possit. At instat Tamburinus contendens, eam comparationem quam instituit s. Thomas, inter aptitudinem ad exercendas artes mechanicas, et aptitudinem ad ineundum conjugium, manean esse, ac nihil facere ad rem nostram; siquidem aptitudo illa, quae praesertim inest in ipsis manibus, flecti potest, ad plures, easque diversas artes, haec autem est determinata, ad unum. Respondemus: naturalis aptitudo, ut ut determinata, ad unum, moralem obligationem nullatenus demonstrat. Neque enim homo tenetur perficere id omne, cui perficiendo, naturaliter est aptus. Satis est, si nulla naturali habilitate abutitur. Quod si ad facultatem aliquam nobiliorem commodius excolendam, aliam minus nobilem excolere praetermittit, id ei non vitio, sed laudi est vertendum. Praeterea quamquam aptitudo, ad exercendas artes mechanicas, non est ita ad unum determinata, ut aptitudo, ad ineundum conjugium, tamen manûs, nonnisi ad corpora contrectanda, inserviunt, quemadmodum intelligentia unice inservit, ad cognoscendam veritatem. Quamobrem, si naturalem habilitatem necessario consequeretur moralis obligatio, philosophi ad agros arandos, aut ad fabrilia tractanda; agrorum autem cultores ac fabri, ad aliquam saltem philosophiae partem, puta mathesim, excolendam, obligarentur; siquidem et illi manibus, et hi intelligentia sunt praediti. At haec absurda sunt, et risum movent. Itaque natura plures nobis impertita est facultates, variasque indidit propensiones, ut et nostrûm, et aliorum bonum commode procurare possemus, non tamen nos adstrinxit ad singulas illas vires adhibendas, praesertim cum usus unius saepe impediat, quominus et alia pariter utamur.

satis esset consultum, nisi conjugum alter alteri legitime imperaret. Liberorum autem procreandorum bonum, ex optima eorum institutione, in primis oritur. At vero fieri nequit, ut liberi optime instituantur, nisi parentes et animis consentiant, et viribus conspirent. Qua quidem animorum consensione, ac virium conspiratione, ob diversam hominum indolem, diversaque studia, nihil est difficilius nihil rarius. Quamobrem, ad conjugum voluntates viresque in unum conjungendas, in liberis, ut par est, educandis, necesse est, ut hinc imperandi potestas, inde obtemperandi officium existat. Igitur geminus finis societati conjugali propositus omnino postulat, ut in ea minime desit, qui, capitis ac principis munere, rite fungatur. Atque hic quidem domesticus principatus, in eo praesertim statu qui societatem civilem antecedit, est plane necessarius. In illa enim rerum humanarum conditione, nulla est potestas humana, ad quam spectet dirimere controversias, quae inter conjuges exoriuntur; nulla siquidem ibi est familia, quantumvis exigua, quae ab altera per se pendeat. Itaque societas conjugalis, in statu praesertim naturali, suum caput ac principem habeat oportet. Neque vero putandum est, ab ejusmodi societate principatum excludi ex eo quod ea, duabus tantum partibus, constet. Id enim solummodo facit, ut principatus hujusce societatis proprius residere necessario debeat in eo subjecto, quod sit unum *physice* cum in grandioribus aliis societatibus residere etiam possit in subjecto, quod sit unum dumtaxat *moraliter*.

In societate conjugali princeps est vir.

Cum societas conjugalis aeque ac quaevis alia hominum societas, suo insignita sit principatu, videamus oportet, cuinam potissimum conjugi, virone ac uxori eam regendi atque imperandi potestatem natura contulerit. Id nos non aliter cognoscere possumus, quam expensis, atque accurate inter se collatis naturalibus illis praesidiis, atque adjumentis, quae cujusque conjugis sunt propria. Hac enim una ratione, hominibus naturae consilium innotescere consuevit. Jam vero si naturales utriusque conjugis dotes diligenter inspicimus, facile comperimus, virum quidem, ad regendum imperandumque, esse per se comparatum, mulierem vero, ad implendas principis partes, minus accommodatam esse. Ille enim est animo perspicax, prudens ad deliberandum expeditus, propositi tenax, audax, corpore firmus, rebus gerendis aptus, vagandi cupidus; contra mulier plerumque est, ad videndum quid expediat, obtu-

sior, ad consilia capienda tardior, a negotiis tractandis aliena, timida, delicata, domiseda. His accedit, mulieri, in liberis suscipiendis atque alendis, plura eaque gravia incommoda subeunda, diuturnamque operam impendendam esse. Quamobrem etsi mulier, ad supremum familiae regimen sustinendum, non esset plane inepta, ab eodem nihilominus subeundo, ob eas, quas memoravimus, causas, prohiberi deberet. Itaque naturales dotes, quae cujusque conjugis sunt propriae, aperte ostendunt, eam fuisse, in iis, tribuendis naturae mentem, ut summum familiae principatum non mulier, sed vir obtineret.

Viri principatus in conjugio non a mulieris consensu, sed ab ipsa rei natura est repetendus.

Imperium mariti in uxorem, apud omnes late populos, numquam non obtinuit. Ex quo iterum colligitur, illud, esse omnino naturale. Nam quod semper, quod ubique, quod ab omnibus agitur, id non a liberis hominum conventionibus, sed ex occulta quadam naturae vi, sine dubio proficiscitur. Nihilominus plerique sunt, qui contendunt, maritale imperium, extra civilem societatem, ab uno uxoris consensu, esse repetendum. Eadem enim, inquiunt, sunt, in statu naturali, omnium hominum jura. Nullus per se praecst, nullus subest, nisi forte quis se se alteri sponte subjecerit. Quamobrem extra societatem civilem, nulla est imperandi potestas, quae ab aliena obediendi voluntate ortum non habuerit. Qui sic disputant, meram rei conditionem, pro effectrice causa, perperam habent; siquidem consensus mulieris non est aliud, quam mera quaedam conditio, qua posita, ex intima conjugii natura, illico existit imperium viri. Quod ut planius fiat, paullo altius res est repetenda. Itaque tanta est insita juris cujusvis excellentia, ut illud, ab una hominum voluntate, dimanare nequeat. Id tamen minime impedit, quominus, ad jus producendum, liberrimus humanae voluntatis consensus saepe requiratur. Tum vero hujusmodi consensus naturali quidem legi accedit, ac facit, ut ea idoneam habeat, in qua versetur, materiam, nullam tamen, ad creandam moralem potestatem, eidem vim tribuit. Hinc vera exorti juris causa est ipsa lex naturae, cum libera hominum voluntas mera sit conditio, ad ipsius juris ortum, necessario requisita. Hac ratione, in connubio ineundo, mulier consensum praebens eam ponit conditionem, sine qua, homo nec ipsam mariti qualitatem, nec jura huic qualitati naturaliter adnexa unquam habuisset. Igitur potest quidem mulier connubium pro arbitrio inire, aut non

finire, at si forte, ad illud incundum, consentiat, efficere nequit, ut vir non sit ejus caput et princeps. Quamobrem conjugium, in quo, ut quidam fingunt, ex mutuo conjugum consensu, uxor sit omnino aequalis, immo etiam superior viro, legi naturali est contrarium, ac propterea, quoad hanc partem, est reipsa effectu vacuum.

Quam absurda sit opinio eorum, qui negato viri principatu, naturalem quamdam praerogativam eidem tribuunt.

Qui omnimodam inter conjuges aequalitatem intercedere volunt, ne videantur ob adductas a nobis rationes a sententia recedere concedunt quidem viro, qui corporis animique viribus uxori plerumque antecellit, quamdam, in societate conjugali administranda, praerogativam, nullam vero in ipso agnoscunt imperandi potestatem. Hoc modo putant, se salvis utriusque conjugis juribus, multiplici conjugii fini, satis consulere. Nos autem arbitramur, hujusmodi philosophos, in apertam quamdam contradictionem reipsa incidere. Et sane praerogativa, quam isti in viro, ob naturales ejus dotes, agnoscere coguntur, quid demum est aliud, quam suprema illa capitis auctoritas, quae ad obtinendum multiplicem conjugii finem, ab ipsa natura eidem est data? In horum opinione, si qua forte inter conjuges, de re domestica administranda, exoritur controversia, sententia viri, ob ingenitam ejus praerogativam, prae sententia uxoris, primas obtineat oportet. At vero qui hoc asserit, is tacite affirmat, ex naturae instituto, mulierem viro obtemperare debere. Igitur societatis conjugalis princeps proprius est vir, utpote qui suo semper suffragio eam administrat, sive illud sit conforme, sive etiam contrarium suffragio uxoris. Ergo apertum est, eos qui, negata conjugum inaequalitate, naturalem viri praerogativam admittunt, turpis cujusdam contradictionis notam nequaquam effugere. » Voluntas, ait Petrus Barolius (*) seu potius caeca quaedam reperiendae in omnibus aequalitatis libido, quae nostra aetate tantopere invaluit, in causa fuit, cur plerique juris naturalis scriptores decernerent, conjugium esse societatem, ex utraque parte, omnino aequalem; quia vero in illo plura eaque apertissima occurrebant inaequalitatis indicia, ne forte rei, quam unice adamabant, ac quodam veluti cultu prosequebantur, nuncium remittere cogerentur, maluerunt in absurdum delabi quam verum candide fateri » (11).

(*) Diritto Naturale Privato § 226.

(11) Rosminus (Filosofia del Diritto) ut evincat, principatum in societate conjugali ad virum, non ad mulierem pertinere, affert, inter alia,

Mulier in conjugio est quidem viri subdita, non autem serva.

In societate conjugali mulier est quidem viri naturaliter subdita, nullo autem pacto est serva. Nam hoc ipso quod est ejus socia, fieri nequit, ut sit serva; siquidem mutua societas servitium abs se necessario excludit. Sociorum enim est proprium, ut spectent bonum commune. Quamobrem alter altero, in commodum proprium, absque injuria uti nequit. Socialis ergo justitia praescribit, ut socius socium respiciat uti participem ejusdem finis, vetat vero, ne alter alterum habeat, pro mero subsidio, ad privatam suam utilitatem consequendam idoneo. Jam vero si uxor esset serva, maritus eam nequaquam spectaret uti participem ejusdem finis, sed unice haberet, pro quodam subsidio ad privatum suum commodum obtinendum accommodato. Igitur uxor, in conjugio, est utique mariti subdita, non autem est serva. Atque id quidem gravissimo Callicratidae pythagorei testimonio, juvat enim interdum ex illa veterum sapientia aliquid in usum nostrum proferre, mirum in modum, illustrare ac comprobare possumus. Is enim cum tria posuisset imperii genera, nimirum herile, praefectorium, civile, admisso tertio, duo priora a societate conjugali omnino removet.» Imperium, inquit Callicratidas, aliud herile, praefectorium aliud, aliud civile est.

illud condendae familiae, atque adeo gentis integrae desiderium, quo viri prae muliere flagrare potissimum consuevit. Hujusmodi desiderio, cui *philogoniae* nomen apte tribuitur, maxime trahebantur hominum primi. Quod quidem a divinae providentiae consilio est repetendum. Ex iis enim variae orbis nationes oriri debebant. Ipsa quoque adjuncta, in quibus homines illi versabantur, ad eum philogoniae sensum augendum, atque acuendum, plurimum conferebant. Nam primo vix alia tum comparandae apud posteros gloriae se se offerebat via, praeter istam, quae in multorum procreatione filiorum, longaque nepotum serie, est posita. Deinde eo tempore, quo maxima telluris pars nondum erat occupata, liberorum multitudinem non egestas, sed rerum copia, ac major potentia consequebantur. Praeterea multo arctior tum erat mutua patris et natorum conjunctio, multoque amplior benevolentia. Denique cum, ob majorem gignendi vim, plenior existeret corporum, ac praesertim vultuum, similitudo inter posteros et primum prosapiae auctorem, hic se in illis quasi renatum, ac perpetua quadam vita praeditum, animo in antecessum contemplabatur. Quibus fuse atque erudite expositis, laudatus philosophus rationem ab se propositam ita concludit « se dunque questo sentimento della filogonia è proprio del sesso maschile, non del femminile; egli diviene nel matrimonio titolo di superiorità da parte dell' uomo, perocchè noi abbiamo dimostrato, che là, dov' è il proprio, ivi è il diritto, giacendo il principio universale della derivazione dei diritti » in una attività propria d'una persona «; egli è appunto uno di que' fatti dell' umana natura, che costituiscono titoli de' diritti. Onde se la moglie volesse ella arrogarsi, contro natura, la qualità di stipite e capo della famiglia, nuocerebbe al marito violando la proprietà naturale di lui, ed usurpandola ».

Herile suam unice commoditatem utilitatemque spectat; praefectorium subditorum gratia praecst, ad eosque dirigit omnia: quo sane pacto medici aegrotis, athletis aliptae, praeceptores discipulis imperant. Civile vero communi praesidis ac subditorum utilitati consulit. Quoniam autem vir uxorem regit, ei praesit necesse est imperio sive herili sive praefectorio sive civili. Verum non imperat instar heri, curam enim ac diligentiam impendit uxori suae, neque more praefecti artium, nam ipse communionis pars est: reliquum igitur est, ut civiliter imperet, cujus imperii scopus est communis imperantis ac parentis utilitas. Itaque viri, more quidem herili, dominantes ab uxoribus odio haberi; praefectorio contemni, tanquam earum assentatores; civili vero observari coli atque amari solent. Quorum utrumque profecto continget, si vir potestatem gerat suavitate simul et gravitate temperatam, suavitatem amando, gravitatem nihil abjectum et illiberale faciendo praeseferens».

In rei domesticae administratione, uxor suam et ipsa partem habet, a natura tributam.

Immo vero etsi mulier viro subest, suam nihilominus et ipsa, in re domestica administranda, partem habet a natura tributam. Nam cum domestica administratio pluribus iisque diversis contineatur muneribus, natura, ex illis, alia viro, alia mulieri adsignavit, peculiaremque utrique habilitatem contulit. Hinc scilicet est factum, ut mulier ob timorem, ad res custodiendas, vir ob corporis robur atque audaciam, ad eas quaerendas propugnandasque; illa ob commiserationem, ad liberos alendos curandosque, hic ob auctoritatem, ad eos instituendos ac coercendos aptior esset. Quae quidem omnia luculentissime atque uberrime exposita sunt a Xenophonte, qui in quinto Memorabilium libro, agens de conjugali maris et feminae societate» primum, inquit, ne animantium genera deficerent, par hoc conjunctum liberos procreat; deinde facultas hominibus datur, ut ex hujusmodi conjunctione sibi comparare possint eos, qui senes alant. Praeterea non sub dio vivunt homines, sed tectis indigent; quamobrem ii, qui consequi volunt, quod sub tectum importent, habeant aliquos necesse est, qui operas subeundas sub dio suscipiant. Postremo requiritur etiam ejus industria et diligentia, qui domum illata servet, eaque conficiat, quae confici tantummodo domi possunt. Quoniam utraque tum interiora, tum externa labores et curam postulant, ideo Deus ad interna, mulieris, ad externa, maris indolem praeparavit. Nam maris ita corpus animumque condidit, ut magis fri-

gora calores itinera tolerare posset, quapropter illi externa commendavit. Mulieri vero quia minus ad haec firmum corpus largitus est, interiora tradidit: et quia mulieri datum ab se munus esse sciebat, ut recens natos educaret; iccirco majorem etiam amorem erga liberos ei, quam viro, tribuit. Quia pariter illata custodiendi curam mandavit feminae, iccirco Deus, cum sciret animum timidum, ad custodiam non ineptum esse, metûs partem feminae, quam viro majorem indidit. Contra, cum sciret, opus esse defensione, si quis opera facientem in aperto laedat; in aperto laboranti, plurimum impertivit audaciae. Quare cum natura utriusque similiter ad omnia comparata nequaquam sit, iccirco alter alterius magis indiget, fitque par hoc ipsi sibi utilius, cum alterius in potestate sint ea, quibus est alterum destitutum ».

CAPUT II.

DE MUTUA PARENTUM AC LIBERORUM SOCIETATE

ARTICULUS I.

Quam arctis inter se nexibus
Parentes et liberi conjungantur,
Quaeque sit patriae potestatis proxima causa.

Pluribus naturae vinculis parentum liberorumque societas nectitur ac retinetur.

Secundum societatem conjugalem, arctissima est ea, quae inter parentes et liberos intercedit. Nihilominus plerique sunt, seu philosophi, seu potius philosophiae corruptores, qui parentes liberosque, nullo inter se amicitiae vinculo, ex naturae instituto, copulari contendunt. » In statu primigenio, inquit genevensis sophista, (*) matres lac primo infantibus praebebant ob utilitatem, ut scilicet molesto se pondere relevarent, deinde ob assuetudinem, quae genitricibus pueros efficiebat caros; infantes autem, ubi primum vires, ad pabulum inquirendum, idoneas adepti essent, suas illico matres laeti deserebant ». Quibus profecto nihil absurdius, nihil naturae humanae injuriosius dici ac cogitari potest. Plura namque sunt naturae vincula quae parentibus natos, atque hosce illis colligant. Primo enim parentes, ad natos alendos atque educandos, naturali obstringuntur officio. Fieri enim nequit, ut naturae

(*) Discours sur l'origine del' inegalité parmi les hommes.

auctor hominum conservationi ac propagationi non cumulatissime prospexerit. Jam vero, hac in re, nulla propemodum fuisset ejus providentia, si nulla parentes, ad liberos curandos, obligatione devinxisset; tanta siquidem est horum indigentia, ut absque illorum auxilio, priusquam adolescant, necessario sint perituri. Non est igitur dubitandum, quin parentes ad natorum curam habendam, naturali praecepto teneantur (12). His adde insitum illum benevolentiae sensum, quo parentes, ad liberos fovendos juvandosque, vehementissime impelli, gratumque illum animum, quo liberi parentum amorem ac studium, vel ante plenum rationis usum, prosequi consueverunt. Itaque ex una parte officio, atque insita benevolentia, ex altera autem parte indigentia atque grato animo, parentum liberorumque societas, quasi quibusdam naturae vinculis, nectitur ac retinetur.

Eadem familiaris societas talis est, ut a quavis alia hominum societate intime differat.

Societas parentum ac liberorum iis instructa est dotibus, quae eam a quavis alia hominum societate penitus secernunt. Primo enim cum quaevis alia hominum societas a libera eorum voluntate in primis oriatur, haec ab ipsa natura proxime dimanat. Nam quamquam parentes soboli procreandae operam libere navant, tamen sobolis procreatio a causis quibusdam naturalibus, iisque occultissimis tota pendet. Praeterea haec parentum ac natorum societas rudis primum est atque imperfecta. Nam cum infantes initio nondum ratione utantur, utriusque partis consensus non est aeque plenus ac liber. Filiis autem subinde adolescentibus,

(12) Parentibus ad liberos educandos non modo officium, sed jus etiam inest. De quo quidem jure, haec scite a Rosmino sunt animadversa. Primo istud jus ab officio educationis enascitur, ac propterea parentes illo se se exuere nequeunt; siquidem unusquisque, ad implenda officia sua, ejusmodi habet jus, cui nuncium remittere haud potest. Secundo ad parentes pertinet videre ac decernere, quaenam sit educationis ratio, quae optima videatur, quaeque liberis suis sit maxime accommodata. Parentes enim, hac in re, sunt judices plane idonei. Nam tum quoad usum sui juris, tum quoad opportunitatem sui boni, quod quidem parentes in liberis suis potissime situm esse arbitrantur, unusquisque idoneus habendus est judex. Tertio quanti momenti sit hujusmodi jus, quantaque sit ejus exercendi obligatio, tum maxime fit manifestum, quum parentes merito timent, ne liberi sui iis imbuantur praeceptis institutisque, quae religioni ac bonis moribus sint contraria. Quarto educationis jus parentum proprium, cum tale sit ut in alium transferri nequeat a potestate civili defendi quidem ac promoveri, non autem invadi atque impediri, vel minimum, debet. Quinto denique parentes, qui catholicam profitentur religionem, non aliam admittere religiosam disciplinam licite possunt, quam quae dimanat ab iis, quibus divinus ejusdem religionis auctor peculiare hoc docendi munus imposuit. (Filosofia del Diritto)

conjunctio, quae inter eos et parentes intercedit, validioribus in dies vinculis constringitur ac perficitur. Denique iisdem, sive ad novam condendam familiam, sive ob aliam honestam causam, e paterna domo exeuntibus, eadem conjunctio plurimum relaxatur, etsi numquam omni ex parte abrumpitur. Postremo finis huic, de qua agimus, consociationi propositus, partim in bono parentum, partim vero, immo potissime, in bono filiorum, atque adeo nepotum, qui nondum in hanc lucem prodiere, est constitutus; siquidem natura, in familiis statuendis, eo praesertim spectat, ut posterorum, vel remotissimorum, vitae ac felicitati, in antecessum, studeat ac consulat.

Quisnam sit societatis familiaris princeps ac rector; quaque ratione liberi, pro diverso vitae tempore, a parentibus pendeant.

Societatis familiaris princeps ac rector est ipse genitor. Societas enim familiaris non est aliud, quam quaedam continuatio ac productio ipsius societatis conjugalis. Quamobrem qui hujus principatum ac regimen habet, is et illius habeat necesse est. Quidam sunt, qui cum videant patrifamilias, senectute praesertim confecto, vim deesse, qua liberos ad obtemperandum compellat, paternam potestatem plurimum extenuant, atque adeo penitus destruunt. Hujusmodi homines crassiori quodam errore ducuntur, utpote qui vim cum jure permiscent, atque alteram pro altero, nullo discrimine habent. Equidem fatemur, paternum regimen, labentibus annis ob juniorum indocilitatem remissum saepe fieri, ac veluti enerve; at non raro etiam evenit, ut quantum robori patribus senectus detrahit, tantum addat auctoritatis. Hinc videmus interdum in iis praesertim familiis, in quibus prisca morum simplicitas adhuc floret, juvenes quosdam robustiores atque ardentiores, qui parentibus acriter eos objurgantibus, atque adeo etiam plectentibus morem gerunt, etsi nullam, vel levissimam, injuriam, ab alio quovis homine illatam laturi patienter fuissent. Ceterum si probe intelligere volumus quantum a parentibus liberi pendeant, in horum vita, tria cum Grotio tempora distinguamus oportet. Primum est tempus imperfecti consilii, dum adhuc abest vis electrix praesertim ea, quae moralis bonitatis, moralisve malitiae est capax. Secundum tempus est illud, quo filius etsi perfecto consilio judicioque pollet, nihilominus ad familiam patris sui propriam pertinet, atque in paterna versatur domo. Tertium tempus tum primo incipit, quum filius e paterna familia domoque, justis de causis, egreditur ac separatur. Jam vero in primo tempore omnes liberorum actiones parentum regimini ac veluti dominio subsunt. Est enim rationi ma-

ximc consentaneum, ut qui se ipse regere nequit, is regatur ab alio. At vero investigato naturae consilio, nemo alius occurrit, in quem natorum regimen tam apte quadret quam in parentes, atque in primis in ipsum patrem. In secundo autem tempore parentum arbitrio non aliae subsunt natorum actiones, quam quae, ad paternae familiae bonum, momenti aliquid habent; siquidem sana ratio postulat, ut pars cum toto consentiat. In ceteris vero nati a parentibus haudquaquam pendent. Hinc si quod forte munus iis sit a principe demandatum, in eodem obeundo, sua prudentia, suaque voluntate merito uti possunt. Utroque hoc tempore jus regendi cum jure coercendi conjungitur. Nam ad eos, qui subsunt, continendos in officio, praeter jussum, non raro ipsa poena est necessaria. In tertio demum tempore filius in omnibus αὐτεξούσιος idest sui juris habetur; quamquam tum quoque ea interdum incidunt adjuncta, in quibus et parentes liberis imperare jure possunt, et liberi parentum voluntati obtemperare ex officio debent.

Hobbesii sententia de patriae potestatis origine, enarratur ac refellitur.

De patriae potestatis origine inter philosophos non convenit. Nam alii ab occupatione, alii ab educationis impendendae officio, alii demum a generatione hujusmodi potestatem oriri contendunt. Hobbesius putat jure naturae fortiorem imbecillioris esse dominum. Quare infantis dominium ad eum primo pertinere asserit, qui primus in sua potestate illum habet. (*) Cum vero is, qui nascitur, sit prius in potestate matris, quam cujusquam alterius, inde colligit, primam infantis dominam esse matrem, quae proinde illum educare, vel exponere, suo jure, possit. Si autem educet, non alio consilio educare, quam ut natus sibi pareat; ne scilicet, cum adoleverit, hostis fiat. Quod, nisi obstaret matura occupatio, sine dubio eveniret. Nam quilibet hostis est ejus, cui neque paret, neque imperat. Haec patriae potestatis explicandae ratio ab Hobbesio proposita multiplici vitio laborat. Primo enim in hac sententia, jus deducitur a vi. Nam matri in filium dominium tribuitur ex eo tantum capite, quod illa, utpote validior, hunc sibi vindicet. Atqui sana ratio potestatem moralem a potestate physica deducere vetat. Deinde Hobbesius res et personas eodem in censu habet. Vult enim utrasque pari modo occupari posse. At vero quamquam non omnino absurdum videtur, ut homo, qui ratione liberoque arbitrio uti nequeat, aliqua ex parte, occupetur, eo scilicet occupa-

(*) De Cive.

tionis genere, ex quo jus fluat, attamen hominis occupatio, ab alterius rei cujusvis occupatione, maxime distat. Occupatio enim hominis eatenus haberi potest licita, quatenus et propriam personae humanae dignitatem sartam tectam servat, et in bonum ejus, qui occupatur, potissime cedit; contra occupatio rei, nulla ejusdem rei ratione habita, ipsius domini utilitati ac voluptati unice inservit. Igitur fieri nequit, ut ex occupatione oriatur dominium in homines, ita prorsus, ut oritur dominium in alias res. Praeterea quaecumque sit rerum conditio, in qua homines reperiuntur, rationi aeque ac experientiae contrarium est, hominem homini cui neque paret, neque imperat, infensum esse. Nam ubi absint peculiares odii causae, vel una naturae similitudo facit, ut alter alterum amet. Tantum abest, ut inter parentes natosque naturalis quaedam inimicitia intercedere debeat. Denique naturae, quae parentes natosque mutuo, eoque tenerrimo amore arctissime devinxit, injuriam facit, qui vult illos ab hisce, uti ab hostibus infensissimis, timide cavere, atque omni qua possunt ope in antecessum se tueri, ne forte pro vita, quam contulerunt, mortem mox accipiant.

Refutatur Puffendorfius, qui ex officio educationis, tacitoque infantium consensu patriam potestatem derivat.

Puffendorfius paternam repetit potestatem ex duplici capite, nimirum ex educatione, quam parentes impertiri debent, atque ex consensu, quem infantes tacite praebere censentur. Quoad primum ita disserit: natura vult hominum societatem, ac propterea praescribit quidquid ad hominum societatem conservandam promovendamque requiritur. At vero nisi parentes prolem alant curentque, de humana societate actum est. Igitur parentes ex naturae praescripto prolem alere ac curare tenentur. Hinc autem proxime fluit patria potestas. Nam qui tenetur officio, is et pollet jure omni ad officium implendum necessario. Fieri autem nequit, ut parentes educationis munus iis impositum rite obeant, si carent potestate, qua natorum actiones opportune moderentur; hujusmodi ergo potestatem in filios habent, hoc ipso, quod ad eos educandos naturali lege, obstringuntur. Quoad alterum » quemadmodum, inquit, (*) parens eo ipso, quod infantem tollit, declarat se se obligationem a natura injunctam impleturum, ita contra infans, etsi propter latitantem adhuc rationis usum, reciproca officia, parentum obligationi ex adverso respondentia expresse nequeat promittere, ex ipsa tamen parentum opera obligationem erga eosdem contrahit.

(*) De J. N. et G. l. 6. c. 2.

non minus, quam si expressus ipsius consensus accessisset. Eaque obligatio se se exerit, quamprimum quid a parentibus erga ipsum sit gestum, potest intelligere. Praesumitur enim si usum rationis eo, quo sublatus est, tempore habuisset, ac perspexisset, vitam se se, citra parentum curam, junctumque illi imperium servare non posse, libenter ipsum in idem consensurum, commodamque sibi educationem ab iisdem vicissim stipulaturum. Qui consensus cum ratione praesumptus pro expresso valet ». Haec Puffendorfius de proxima patriae potestatis causa, quae quamquam ingeniose sunt dicta, non omni tamen ex parte nobis probantur. Primo enim ex uno educandae prolis officio, paterna potestas tota, quanta est, proficisci nequit. Nam ea dirigendarum actionum facultas, quam parit institutoris munus, eorum, qui instituendi sunt, bono unice inservit. At vero patria potestas non modo liberorum, sed et ipsorum parentum bonum per se spectat. Etsi enim parentes, natorum, quibus praesunt, felicitatem promovere in primis debent, nihilominus, dum naturalem eorum dignitatem minime laedant, in suum quoque commodum iisdem licite uti queunt. Praeterea liberorum instituendorum officium ab eorum pendet indigentia. Quare hac desinente, et illud desinat oportet, nimirum ubi primum liberi suis ipsi rebus consulere, suasque actiones moderari didicerunt, parentes ab omni educationis impendendae obligatione illico liberantur. Hinc patria potestas, si ab hujusmodi obligatione proxime flueret, filiis adhuc viventibus, plerumque deficeret. At vero ea parentum potestas, quamquam filiis ad maturiorem aetatem accedentibus, angustioribus veluti finibus concluditur, nihilominus nisi aut illorum, aut horum obitus intercedat, nunquam penitus evanescit. Igitur ab uno instituendae prolis officio paterna potestas haudquaquam est repetenda. Quod autem attinet ad infantium consensum, qui eum ad potestatem patriam progignendam requirunt, ii in ea videntur esse opinione, ut putent, in statu praesertim naturali, nullam esse posse potestatem unius hominis in alium, quae non a contractu aliquo proxime proficiscatur. Quae quidem opinio solido caret fundamento. Fieri enim potest, ut ipsa natura, vel in ipso statu primigenio, intercedente praesertim aliqua conditione, quae ab humana pendeat voluntate, uni homini tribuat potestatem in alium, absque hujus consensu. Sane ipsa viri in uxorem potestas, quamquam sine uxoris consensu non existit, ab eo tamen minime dimanat.

Praeterea in infantibus recens natis nullus fingi potest ejusmodi consensus, qui ad jus alteri impartiendum faciat. Eo enim tempore infantes rationis liberique arbitrii usu destituuntur. Ille autem consensus, quem quidam in infantibus agnoscunt in eo positum, quod ii parentum erga eos studium libenter admittant, eique, grato quodam animi sensu etiam respondeant, ad paternam maternamque potestatem gignendam, nihil prorsus confert. Revera etiamsi infantes parentibus eos suscipientibus ac curantibus, quod fieri interdum videmus, obluctentur, atque ea, qua possunt, ratione eorundem dominio se subducere conentur, per hujusmodi conatûs de paternae potestatis juribus nihil profecto detrahitur. Itaque in infantia omnis consensus ad contractum efficiendum idoneus procul abest. Quocirca nulla tum foret parentum in filios potestas, si ea ex contractu oriretur. Atqui apud omnes constat, parentum potestatem existere jam inde ab ipso infantium ortu. Postremo consensus tacitus eatenus valet, quatenus deinde ratus habetur; quamobrem patria potestas, si a tacito natorum consensu penderet, nutare merito censeretur, nisi nati, accedente rationis usu, palam ac libere consentirent. Jam vero nemo sanus dixerit, eam minus firmam esse ex eo quod nati jam adulti apertum consensum dare praetermittunt, aut etiam omnino recusant. Igitur liberorum instituendorum officium, sive solum sit, sive cum tacita eorundem consensione jungatur potestati paternae progignendae impar censeri debet.

Sententia Grotii, qui patriam potestatem a generatione proxime deducit ceteris anteferenda videtur.

Generatione, ait Grotius, (*) parentibus jus adquiritur in liberos, utrique inquam parentum, patri ac matri: sed si contendant inter se imperia praefertur patris imperium ob sexûs praestantiam ». Quae quidem sententia, de proxima paternae potestatis causa, ceteris anteferenda videtur. Nam uti a Rosmino est animadversum, qui operis alicujus est auctor, is omnium judicio ejusdem dominus merito existimatur. Neque enim est alia naturae conjunctio arctior atque intimior ea, quae causam inter et effectum intercedit. Accedit, liberos ex ipso parentum sanguine conflatos esse ac concretos. Quare a veteribus liberi pro quadam parentum productione ac veluti continuatione sunt habiti. Hinc illa parentibus tributa facultas, ut liberis, tanquam rebus ad se pertinentibus, nulla eorum habita ratione, pro arbitrio uti possent. In quo quidem veteres, erga parentes indulgentiores

(*) De J. B. et P. l. 2. c. 1.

fuerunt. Nam etsi parentes jure generationis sunt filiorum domini, ejusmodi tamen dominio ita uti debent, ut naturali eorum, quibus dominantur, dignitati nulla ex parte adversentur. Itaque generatio dominium parit, quod nihilominus ex conditione eorum, in quos cadit, certis quibusdam finibus circumscribitur.» Ob ipsam gignendi actionem, inquit Bautainus, (*) parentes natorum dominium adipiscuntur. Sunt enim naturalia illorum principia, quippe illos in se continebant, antequam ederent in lucem. Inter parentes et natos ille ipse intercedit respectus, quem inter causam et effectum inter antecedens et consequens intercedere scimus. Est igitur ex una parte naturalis quaedam praestantia, quae secum affert imperandi auctoritatem; ex altera autem parte naturalis quaedam demissio, quae secum affert obtemperandi obligationem. Ita primitus, atque omnino secundum naturam, imperium inter homines est constitutum. Ita unus homo naturali instruitur jure, quo imperat alteri homini. Hac demum ratione invecta est prima veluti hierarchia, quae legitima haberi merito possit; ac propterea primum regimen, quod in hoc orbe obtinuerit, est illud, quo parentes erga natos utuntur, nempe regimen paternum, atque, ut ajunt, patriarchale ceterorum sine dubio regiminum adumbratio atque exemplar ».

Quidnam hac in re Hobbesius aliique proferant adversus Grotium.

At Hobbesius sola generatione dominium in liberos adquiri negat, cum ad hanc duae personae concurrant, summum vero imperium, eo judice sit individuum. Hinc miratur a quibusdam generationem haberi pro idonea patriae potestatis causa» quasi, inquit, (**) per se evidens sit, quod a me genitum est meum esse. Unde qui argumentum nullum afferunt, praeter generationem, similiter faciunt, ac si quis putet, si triangulum sit, statim apparere sine alia ratiocinatione angulos ejus esse aequales duobus rectis ». Ubaldus autem Cassina» si qua, inquit, (***) in liberos potestas est, hanc perseveraturam credo, in statu naturae, donec eorum vires tum physicae cum morales ita sint explicatae, ut sibi consulere ipsi possint, et beatam vitam assequi absque parentum auxilio et disciplina. Atqui si potestas, de qua nunc quaerimus, ex una procreatione est, meumque esse velim, quod genui, erit hercle meum quamdiu vivet, quod nec civica ipsa lex agnoscit, nec nisi absurde dici potest ab ali-

(*) Philosophie morale Partie pratique - Chap. 6.
(**) De Cive.
(***) De Naturali Disciplina Humanae Societatis l. 1. c. 9.

quo philosophorum. Praeterea vix edito in lucem infante ,, demori patrem matremque fingamus. Quum blanda conciliatrix et quasi sui sit lena natura; aetatis imbecillitas similitudoque speciei miseratione alios permovebunt, efficientque ut alatur infans et educatione aliqua instituatur. Doceat me nunc Grotius an ulla sit potestas in eos, qui infantem istum instituent? Si non audet negare potestatem esse aliquam, etiam alium, praeter generationem, esse fontem potestatis illius non invitus concedat. Si dicat esse nullam;; videat ne nulla quoque in parentibus sit».

Hobbesii aliorumque adversus Grotium prolata argumenta evertuntur.

Hujusmodi argumenta tanti ponderis non sunt, ut adl sententiam Grotii deserendam nos impellant. Nam quod attinet ad individuam summi imperii unitatem, certe imperium dividi nequit eo modo, quo dividuntur corpora; at id minime impedit, quominus ipsum summum imperium ad multos conjunctim pertinere queat. Sane apud eos populos, qui ea regiminis forma utuntur, quam aristocraticam appellant aut democraticam, summum imperium penes multos conjunctim esse videmus, etsi nullus inter eos sit qui seorsum spectatus, summus princeps vere dici queat. Ceterum in ipsa familia, quamquam ob generationem dominium in natos utrique parenti est commune, nihilominus si presse loqui volumus summum imperium ad unum pertinet patrem, utpote qui, jure naturae, ipsi praest matri. Non est autem cur miretur Hobbesius ex eo quod plerique a generatione patriam derivant potestatem. Primo enim satis per se evidens videtur, quod a nobis genitum est, id nostrum esse, quemadmodum satis per se pariter evidens videtur, id esse nostrum, quod ipsi nos protulimus quod effecimus, quod elaboravimus; si nempe materia, qua usi sumus, nostra erat. Praeterea quum in certa quadam argumentorum inter se nexorum serie, quae ad aliquid demonstrandum sit instituta, unum alterumque argumentum praetermittitur, hujusmodi praetermissio poterit quidem efficere, ut demonstratio sit minus clara, non autem ut ea sit minus vera. Ita qui ex una trianguli natura, praetermissis aliis rationibus statim colligit tres ejus augulos esse aequales duobus rectis, quamquam est obscurus non tamen a veritate aberrat. Eodem modo qui ad demonstrandum parentum in natos imperium, unam affert generationem obscuritatis quidem insimulari fortasse poterit, non autem falsitatis. Ceterum argumentum a generatione depromptum ita nos enucleavimus ac declaravimus, ut ad veritatem assequendam

ne ipsa quidem perspicuitas desideretur. Haec adversus Hobbesium dicta esse volumus; Cassinae autem sic respondemus: rectae rationi est omnino consentaneum, ut quod quis genuit, id ad eum pertineat, quamdiu utrique vita manet. Perseverat enim toto hoc tempore justus dominii titulus. Quare omnino aequum est, ut liberi parentum potestati aliqua ratione obnoxii sint, donec aut ipsi, aut parentes demoriantur. Tantum abest, ut hoc sit absurdum. Equidem fatemur, patriae potestatis usum, filiis ad maturam aetatem devenientibus paullatim imminui, ac demum prope nullum fieri. Nihilominus etsi usus deficiat, ipsa per se potestas manet. Quamobrem data occasione, parentes filiis vel senescentibus jure possunt quidpiam praecipere, quod sive ad suam, sive ad natorum suorum utilitatem felicitatemque per se tendat. Neque vero id ulli civicae legi, quae justa sit, adversatur. Lex enim civica patriae potestati imponere quidem modum potest, at eam radicitus evellere nequit; nisi forte et ipsam patris filiique naturam mutare valeat; quod est plane absurdum. Ultro autem concedimus fieri posse, ut infans in lucem vix editus parentibus orbetur, atque ab alio quolibet alendus atque educandus suscipiatur. Praeterea fatemur, quod ne ipsum quidem Grotium negaturum fuisse arbitramur, ei qui primus infantem derelictum enutriendum atque instituendum suscepit, inesse potestatem in eundem, qua uti merito potest non modo in bonum ipsius, sed et in suum, quantum patitur naturalis dignitas ejus, cui praeest; at simul contendimus, hujusmodi potestatem aliam esse ab ea, quae ex generatione proficiscitur. Nam potestas, quae sive ex prima infantis derelicti, si ita loqui fas est, occupatione, sive ex officio educationis enascitur, neque est parentum unice propria, neque ad totam liberorum instituendorum vitam porrigitur. Contra, ea quae profluit ex generatione, et ad unos pertinet parentes, et nunquam deficit, nisi ipsi parentes, aut liberi deficiant. Itaque nos minime inficiamur esse alium fontem, praeter generationem, ex quo superior quaedam in infantem potestas dimanat. Est enim quaedam ipsius infantis occupatio, est officium educationis, ex quo duplici capite quoddam in infantem jus oritur. At potestas vere patria ex una generatione est repetenda; quamquam haec ipsa potestas in parentibus cum gemino illo jure conjungitur, ita scilicet ut eo pereunte ipsa non pereat; sed ejus dumtaxat usus, tum ex civicis legibus, tum ex rerum adjunctis, magna ex parte minuatur, aut etiam omnino impediatur.

ARTICULUS II.

Quibusnam finibus
Potestas patria concludatur.

Quid de filiis exponendis deque vita iis intercludenda doceat Aristoteles.

Aristoteles plus aequo delectatus civitatis abs se adumbratae forma, ea parentibus in filios tribui vult potestatem, quae neque cum aequitate, neque cum humanitate componitur. In septimo enim de republica libro (*) enumerans ea, quae servanda sunt, quoad liberorum procreationem » de exponendis, inquit, vel tollendis partubus, lex esto, nequid mancum et debile alatur (**). Propter multitudinem autem liberorum, ne plures sint, quam expediat, si gentium instituta et leges vetent procreata exponi, definitum esse oportet procreandorum liberorum numerum. Quod si quibus ex conjugibus plures liberi, quam definitum sit, nascantur, priusquam sensus et vita inseratur, abortus est foetui inferendus (***). Quid enim pium ac religiosum sit, quid non, sensu et vita circumscriptum ac definitum erit ». Hoc loco Aristoteles filios mancos, qui scilicet graviori aliquo naturae defectu laborant, distinguit ab aliis, quibus nulla deest corporis pars; ac de illis quidem decernit condendam esse legem, quae praescribat nullum eorum esse educandum, ac proinde omnes esse exponendos ac projiciendos, de his vero docet, expositioni, ubi ea legibus civilibus moribusque usitatis adversetur, substituendum abortum, ne scilicet natorum numerus, magis quam par est, augeatur; dummodo id fiat, antequam foetûs vitam sensumque adepti sint.

Quam iniqua sint, quamque inhumana, de minuenda filiorum multitudine, Aristotelis placita.

Plura sunt, quae in turpem hanc inhumanamque doctrinam a peripateticorum principe propositam animadverti merito possunt. Primo enim quod attinet ad filios mancos debilesque exponendos, quae valent ad evincendam pravitatem homicidii, ea pariter valent ad evincendam pravitatem expositionis. Nam et manci natura, homines sunt et homicidii reus merito habetur, non modo is, qui alter vitam adimit, sed et is, qui alterum, absque ulla honesta causa, certo mortis periculo exponit. Praeterea qui filium quantumvis corpore imperfectum, projicit, is insito naturae

(*) C. 16.
(**) ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμενον τρέφειν.
(***) Εμποιεῖσται δεῖ τὴν αμβλωσιν.

sensui omnino adversatur; siquidem hujusmodi imperfectio tanta esse nequit, ut omnes paterni maternique amoris igniculos penitus extinguat. Denique falsum est, hanc de filiis natura mancis projiciendis opinionem, in societatis humanae utilitatem, per se cedere. Fit enim non raro, ut qui aliquo membrorum vitio sunt obnoxii, iidem animi dotibus, ex quibus maximum societatis ejusdem bonum proficiscitur, ceteros antecellant. Quamobrem necesse est, ut inter ipsos mancos, plurimi sint, qui ubi vitam retineant, atque idoneam educationem suscipiant, magno patriae bono sunt futuri. Accedit, defectum vitiumque unius alteriusve membri minime impedire, quominus homines, in certis quibusdam artibus, sive mechanicis, sive liberalibus peritissimi fiant ac praestantissimi. Igitur Aristotelis, hac in re, sententia civili societati noxia potius quam utilis est censenda. Quod autem attinet ad vitam proli nimium excrescenti intercipiendam, advertimus primo, quod vitae humanae interceptio, sive foetus ea jam sit praeditus, sive non, totam habet homicidii pravitatem. In utraque enim hypothesi naturae hominem efficientis actio abrumpitur ac destruitur. Praeterea incertum maxime est, quonam temporis puncto, foetus vitam primum accipiat, nisi quod ex physiologis constat, eum quam maturrime vita sensuque donari. Hinc fieri plane potest, ut qui vitam futuram intercipere vult, is vitam jam susceptam extinguat. Quare etsi culpa atque impietas, in vita extinguenda unice esset posita, quod falso autumat Aristoteles, in eam profecto incidit, quicumque vitam intercipere velit, utpote qui vitae pariter extinguendae periculo temere se exponit. Postremo concedimus cavendum esse, ne natorum multitudo nimium excrescat; at nefas omnino est id perficere iis subsidiis, quae pravitatem in se habeant ac turpitudinem, cujusmodi est ipsa vitae interceptio. Nulla enim lex permittit, ut sive unius familiae, sive etiam totius societatis damnum, flagitio alíquo, propulsetur; praesertim quum, sine culpa, multiplici ratione, impediri ac refici illud potest. Itaque Aristoteles, hac in re, pessime est hallucinatus, multoque rectius ac naturae convenientius sensere veteres thebani, qui teste Aeliano (*) sanxerant, ne cui thebano liceret infantem exponere, neque in loca deserta projicere; si quis id fecisse deprehensus esset, is capite plectebatur. At si pater egesta-

(*) Var. hist. l. 2. c. 7.

te, sic premeretur, ut natum suum alere nullo modo posset, lex eum jubebat ad magistratum infantem afferre cum ipsis fasciis; eum magistratus excipiebat, levique pretio, cuipiam tradebat ea conditione, ut bona fide aleret, atque ipsum adultum deinde servi loco haberet, ejusque operas acciperet pro mercede educationis.

An fas unquam sit parentibus filios alteri in servitutem tradere.

Quae postrema verba viam nobis aperiunt, ad inquirendum utrum patria potestas, quae prolem neque projicere, neque in matris utero destruere jure valet, eam saltem vendere, perpetuoque addicere servitio licite queat. Cui nos quaestioni antequam satisfaciamus, advertimus duplex esse servitutis genus, alterum durissimum, in quo nulla personae humanae ratione habita, servus pro mera quadam re intelligentiae ac liberae voluntatis experte habetur; alterum mitius, in quo salva hominis dignitate, servus operam suam omnem, honesta ex causa, ad totum vitae spatium, domino locat. Primum servitutis genus est per se pravum atque inhonestum, ac propterea nullo unquam tempore fieri licitum potest, praesertim parentibus, quoad suos natos. Secundum, nullam praesefert moralem pravitatem atque inhonestatem; ac propterea ejusmodi esse possunt rerum adjuncta, quae illud licitum, atque adeo laude dignum efficiant; quamquam inter infortunia, quibus infelix hominum progenies est obnoxia, sine dubio est enumerandum. Itaque asserimus, eo parentes jure interdum pollere, ut mitiori huic servituti natos licite devoveant. Et sane patria potestas ad id omne porrigitur, quod sive natorum, sive ipsorum parentum bono est consentaneum. Atqui interdum natorum, interdum vero parentum bonum omnino postulat, ut eorundem natorum opera, salva hominis dignitate, alteri in perpetuum locentur. Primo enim fieri potest ut nati in eo rerum discrimine reperiantur, in quo sit iisdem aut mors, aut id genus servitus subeunda. Tum profecto parentes natis, si jam adoleverint, merito praecipere queunt, ut ad mortem declinandam, servitium illud amplectantur; si autem infantes adhuc sint, potiori jure eorum mortem cum servitio, quod propriam hominis praestantiam minime auferat, commutare possunt, siquidem parentes liberos abs se progenitos, vel contra eorum voluntatem, non immerito servant. Praeterea fieri potest, ut ipsa parentum vita, non alia possit ratione servari, quam servitute filiorum. Tum vero filii, jure ipso naturae, patris matrisque incolumitatem, sua libertate, redimere debent. In iis enim,

in quibus insita personae humanae excellentia nullum patitur detrimentum, obnoxii sunt dominio parentum, qui propterea suos natos, ad implendum officium, jussis poenisque merito adigunt. Itaque etsi lex naturae omnino vetat, ne parentes, pro arbitrio, filios efficiant servos, eo praesertim servitutis genere, quod nativam hominis dignitatem possumdat, nihilominus iis veniam tribuit, ut quando id sive ipsorum parentum, sive filiorum bono est consentaneum illos addicant ejusmodi servitio, quod cum eadem naturae humanae dignitate conciliari queat..

An parentes natos gravioris alicujus culpae reos capitis aut servitutis poena plectere jure possint.

Parentum potestatem hactenus ita consideravimus, ut nullam in filiis culpam spectaremus. At si forte filii atrocioris alicujus culpae reos se faciant, eritne tum parentibus licitum eos poena capitis multare, aut saltem eorum factiones laboresque alteri in perpetuum locare? Geminae huic quaestioni una satisfacimus responsione, videlicet neutrum parentibus esse licitum, quantumvis atrox sit culpa, in quam liberi delabantur. Nam quod attinet ad poenam capitis, ea in ampliori aliqua societate censetur licita ex eo potissime, quod ad continendos homines in officio necessaria plane videatur Nihil enim est, quod a crimine homines magis deterreat, quam terror ille, quem hujusmodi poena palam inflicta in humanos animos immittere consuevit. At vero in societate familiari nulla unquam esse potest hujusce poenae infligendae necessitas. Primo enim, uti advertit Rosminus (*), si quis forte in familia existat filius protervior, non est admodum metuendum, ne ejus protervitas ad alios pariter diffundatur; hi siquidem, quum naturali quadam benevolentia suos prosequantur parentes, eorum defensionem, adversus fratrem proterviorem, ultro suscipiunt. Praeterea familiae rectori ac principi alia plura suppetunt subsidia, quorum potissimum in amore ipso paterno est positum; aliud situm est in optima disciplina, qua nati a teneris, ut ajunt, unguiculis, diligenter sunt imbuendi. Postremo ubi aliud nullum supersit remedium, quo natus indocilis ad bonam frugem revocetur, non immerito poterit paterfamilias eum a familia separare, ac domo expellere, ne forte vitium unius membri totum corpus inficiat. Accedit, capitis poenam, quae filio a patre infligatur, aperte pugnare cum instinctu illo naturali, quo pater ad filium procreandum est ductus. Quamobrem ubi unum spectamus naturae jus, plane videmus

(*) Filosofia del Diritto.

id ab ipsa patris qualitate alienum in primis esse, ut scilicet is filium abs se genitum, quantumvis improbum, extremo plectat supplicio; quamquam et pater, adversus ipsos natos, instructus est justae defensionis jure omnibus hominibus communi, cui paterna dignitas pondus addit ac robur. Quod autem attinet ad poenam ejus servitutis, quae locatione operarum perpetua continetur, advertendum est, parentes in liberis coercendis, iis dumtaxat poenis uti posse quae et ad eos emendandos idoneae, et ad familiam rite administrandam necessariae sint. Necesse autem est, ut poenae emendationis causa inflictae, emendato reo, statim auferantur. Habita enim sanitate, supervacanea est medicina ad eam habendam adhibita. Jam vero perpetuae locationis poena filiis delinquentibus inflicta, neque ita tendit ad eos emendandos, ut, emendatione peracta, auferri queat, neque ad regendam domum ita est necessaria, ut ejus loco adhiberi nequeat poena expulsionis. Igitur spectato uno naturae jure, parentes futura natorum opera, ad eos puniendos, alteri locare haudquaquam possunt.

Qua ratione honestari queat illa veterum quorundam populorum consuetudo, qua parentibus in filios jus necis tribuebatur.

Atque haec quidem ostendunt, quod in historiis legimus scilicet apud quosdam populos, fuisse olim in more positum, ut patres familias indociles natos ipsa capitis poena multarent, id tum solummodo honestari, quum ad expressam quamdam, aut tacitam, a civica lege tributam, veniam revocatur. In quo sane lex civica plura commoda obtinebat. Primo enim obsequebatur insito illi ad exercendum dominium instinctui, quo parentes praesertim trahi consueverunt, ac propterea facilius admittebatur. Neque enim putandum est, potuisse homines perfectiori rerum ordini statim subjici, quin naturalibus eorum propensionibus plurimum concederetur. Praeterea roborabat regimen ipsum domesticum. Hac enim ratione, in quavis familia, magistratus quidam civilis constituebatur. Denique ipsa capitis poena mitior quodammodo fiebat, dum ejus exsequutio, ob domestica saltem crimina, paterno amori committebatur. Eo namque tempore, quum idoneae, de criminibus puniendis, leges, certaeque, de judiciis, peragendis rationes nondum essent statutae, judicum ipsorum arbitrio plura necessario erant permittenda; quae proinde tutius ipsorum parentum quam aliorum hominum judicio credebantur.

Abdicationis atque exhaeredationis jura.

Etsi nequeunt patres familias sive capitis, sive locationis perpetuae poena natos, vel scelestissimos, afficere, possunt tamen, quum id ad tranquillitatem domesticam con-

servandam, natorumque improbitatem castigandam necessarium merito existimatur, eos abdicare, omnique haereditatis adeundae jure penitus expoliare. Jus abdicationis, ex jure ordinis domestici conservandi profluit. Tanta enim interdum est natorum improbitas, ut nisi domo ejiciantur atque abdicentur, domesticus ordo conservari nullo pacto possit. Jus autem exhaeredationis ab ipso abdicationis jure est repetendum. Nam liberi eatenus sunt paternorum bonorum haeredes, quatenus paternae familiae partes ac veluti membra censentur. Quare hoc ipso, quod a paterna societate abscinduntur, paterna pariter haereditate privantur. Ceterum, in usu gemini hujus juris, illud est advertendum, videlicet si forte filii abdicati jam, atque exhaeredati in tantam delabantur egestatem, ut omne iis ad vitam sustentandam subsidium deficiat, ipsos parentes tum naturali obstringi praecepto, ad eos alendos. Nam si parentes, in eo rerum discrimine, id praestare abnuerent, natorum interitus, qui certissime consequeretur, in paternam maternamve saevitiam conferri merito posset (13).

(13) Rosminus, in sua juris philosophia, quaerit utrum in familia agnoscendum sit naturale quoddam successionis jus, quo fiat, ut accedente ob nativitatem, aut recedente ob mortem aliquo ejus membro, bonorum dominium per se transferatur. Ut viam sibi, ad hanc quaestionem resolvendam, aperiat, familia, inquit, est quidam hominum coetus summam habens unitatem, qui pluribus pollet juribus. Hinc est quod bona quibus familia interdum abundat, non modo ad parentes, sed et ad filios pertinent; quamquam in his utpote minoribus, minora quoque sunt proprietatis jura. Ex his prorsum est colligere, quaenam sit, in societate familiari, naturalis transmissio dominii; nimirum intereunte patre, familia ipsa nequaquam interit, sed manet, ac pergit possidere totum id, quod antea possidebat; patri autem, in officio familiae administrandae, succedit mater. Intereunte autem matre, non idcirco familia statim destruitur, sed adhuc perseverat, bonorumque paternorum ac maternorum dominium devolvitur ad filios, qui, si volunt simul vitam agere, bonisque illis simul frui, necesse est, ut pacto aliquo saltem tacite inito, quamdam regiminis formam instituant. Nam ubi omnes adoleverint, eorum nullus est, qui aliis per se praesit. Si autem malunt haereditatem inter se partiri, spectato uno naturae jure, nulla est ratio, ob quam bona familiae inaequaliter sint distribuenda, aut filiae, quae a paterna domo nondum exiere, ab haereditate adeunda excludantur, vel minus detur feminis, quam maribus. Itaque omnes filii, ubi parentes jam decesserint, jure naturae, aequalem obtinent haereditatis partem. At familia ex personis individuis constat. Quidquid vero ad personam pertinet, id communicari, nisi volente ipsa persona, cum aliis nequit. Quamobrem si quis ex filiis, parentibus nondum vita functis, certis quibusdam bonis, marte suo acquisitis, familiam locupletaverit, is post mortem parentum, quidquid ex iis adhuc superest, id suo jure vindicare sibi potest. Atque hanc quidem naturalis successionis rationem a nobis hactenus descriptam Rosminus ex ipso proprietatis principio, ad jura hominum dedu-

Quantum reipsa pateat potestas patria.

Itaque ut paucis dicamus, quantum patriae potestatis fines pateant, id denique asserimus, nimirum parentibus in filios tantum juris inesse, quantum ad bonum familiae, servato naturae ordine, comparandum ac retinendum requiritur. Bonum familiae naturali ordini consentaneum, ex gemina parentum natorumque utilitate conflatur ita tamen, ut haec illi praevaleat. Nam teste Rosmino, duplex in parentibus inest instinctus. Parentes enim ad liberos progignendos natura impellente moventur, ob duplicem finem, nimirum et ob suum, et ob natorum ac nepotum bonum. Priori instinctu nititur jus, quo parentes merito possunt totam illam ex filiis utilitatem percipere, quae naturali eorundem dignitati minime adversetur. Cui quidem juri respondet officium, quo filii ad parentum commoda, pro viribus, promovenda devinciuntur. Posteriori autem instinctu nititur jus, seu potius officium, quo parentes merito possunt ac debent natorum ac nepotum bono, pro viribus, prospicere. Primum est jus dominii exercendi, altèrum est jus beneficii conferendi. Jam vero duo praedicti instinctûs, ubi natura humana non sit admodum depravata, ita invicem se se habent, ut prior paucis contentus posteriori facile cedat, posterior pri-

cenda inprimis idoneo sic perspicue demonstrat: « qual è il carattere e la natura della proprietà come diritto? Risulta come abbiam detto da due elementi; da una legge fluente dalla natura umana, per la quale l'uomo coll' animo suo, col suo divisamento interiore avvincola a sè le cose, materia del diritto; e da un conseguente dovere morale, che sorge negli altri di rispettare quel vincolo, ramoscello del dover generale di non far dispiacere all' umana persona, forma del diritto. Tale essendo il diritto di proprietà, ogni qualvolta si possono provare sussistenti i due elementi che costituiscono la sua materia, e la sua forma, egli è anco provato, che il detto diritto sussiste. Or bene, in tutte le successioni sopra descritte il primo de' due elementi è un fatto chiarissimo, il quale si manifesta in tutti i tempi e in tutti i luoghi. I membri della famiglia hanno sempre fatto assegnamento su i beni della famiglia stessa, alla morte d'alcun di loro; e sempre si sono creduti lesi (sintomo della proprietà), se degli stranieri usurpassero ciò, che alla famiglia loro spettava. Medesimamente quel membro, che entrando in casa portò seco de' beni, ovvero colla propria industria guadagnò in modo da accumulare delle sostanze, credette sempre d'avere diritto ai beni da sè procacciati, a lui personalmente devoluti, purchè sussistenti tuttavia alla morte del capo di famiglia; e il conferirli e confonderli tali beni nella massa comune, si riguardò sempre come atto o di non curanza, o d'affezione, o di liberalità verso la famiglia medesima; non mai come dovere giuridico. Dopo questo fatto innegabile, il dovere risultante di rispettare tal sentimento fondato nella natura umana, affine di non recare molestia o dolore agli individui di essa natura, è una manifesta conseguenza, dicendo il precetto: non recar dolore all' essere intelligente: Dunque le successioni indicate sono altrettanti rigorosi diritti naturali ».

fori praevalcat; nimirum parentibus, qui rectam sequantur naturam, satis propemodum est vivere; eorum siquidem bonum; in ipso natorum ac nepotum bono, potissime est positum. Quamobrem in familiari societate, ubi parentum vitae incommode transigendae satis consultum sit, natorum ac nepotum felicitas potiorem habet partem. Hisce praejactis, facile est definire, qualis quantusque esse debeat patriae potestatis usus rectae rationi consentaneus. Ea namque potestas constat ex duobus veluti elementis, quorum alterum, quod minoris est momenti, ad dominium pertinet, atque utilitate parentum continetur, alterum, quod est majoris momenti, pertinet ad beneficentiam, ac continetur utilitate filiorum nepotumque. Itaque totus ille patriae potestatis usus honestus est censendus, qui ad parentum ac posterorum potissime utilitatem obtinendam tendit, naturae haud depravatae ordine servato, qui si forte perturbetur, familiae bonum rectae rationi consentaneum consistere nullo pacto potest.

CAPUT III.

SOCIETAS CIVILIS.

ARTICULUS I.

Societatis civilis
Natura objectum dotes finis.

Quoniam de societate tum conjugali, tum familiari, satis jam egimus, ipsa rerum disputandarum series postulat, ut de civili societate, quae illas consequitur, sermonem habeamus. Quae quidem materia, ut ut nobilis ac sublimis, multa nihilominus obscuritate adhuc laborat. Quare necessarium prorsus est, ut in ipso disputationis aditu, claram distinctamque de civili societate notionem nobis comparemus. Id nos facile obtinebimus, si probe noverimus, quaenam sit intima societatis civilis natura, quodnam ejus objectum, quae dotes propriae, qui finis.

Quantum intersit ut rectam societatis civilis notionem nobis paremus.

Societatis civilis plures a philosophis propositae sunt definitiones, quarum aliae ob excessum aliae ob defectum minus aptae videntur. Inter priores recensenda est haec, quam tradit cl. Barolius, (*)» status seu civitas est congregatio libe-

Societatis civilis multiplex definitio.

(*) Diritto Naturale Pubblico Interno § 13.

ra ac perpetua multorum hominum, multarumque familiarum, sub legitima potestate, ad mutuam juris cujusque proprii tutelam, in qua justitia est posita, atque ad universalem plenamque hominum in omni humanitate institutionem consequendam; unde oritur bonum commune, iis quoque subsidiis promovendum, quae absque conjunctione atque efficacitate grandiorum quarumdam virium, adhiberi nequeunt». Inter posteriores numerari potest haec, quam tradit Samuel Coccejus: » civitas est coetus plurimarum familiarum juris tuendi causa congregatus». Nos hisce aliisque hanc anteferimus: societas civilis est congregatio multarum familiarum, multorumque hominum liberorum, apud quos jurium ad singulos pertinentium modus atque usus, communi quadam ac stabili ratione, a suprema potestate administratur, ac regitur, ut sic eadem jura tutius serventur, atque utilius exerceantur. In hac definitione societas civilis ex multis familiis multisque hominibus liberis exsurgere dicitur, quia scilicet ea non censetur existere, nisi familiarum, atque hominum liberorum numerus sit satis magnus. Praecipui politici corporis membra sunt ipsi familiarum rectores, quibus ceteri homines, qui a nemine pendeant, sunt addendi; hi siquidem etsi carent familiis, quibus praesint, nihilominus sui juris esse non immerito existimantur. Quod attinet ad uxores, atque ad filios, qui e paterna domo nondum exiere, ii quoque cives habentur, licet minus praecipui, utpote qui in patrum dominio adhuc sunt, atque unum quid cum illis quodammodo constituunt. Servi proprie dicti, si qui sunt, ad civium coetum nullo modo pertinent. Reliqua definitionis a nobis admissae verba, objectum, videlicet materiam, in qua civilis societas, seu potius civilis potestas versatur; dotes, quibus ipsa ab aliis omnibus societatibus, facile discernitur; finem denique, quem proxime spectat, satis aperte indicant. Nihilominus accuratius haec enucleanda nobis sunt, ac fusius evolvenda.

Quodnam sit proprium societatis civilis objectum.

Societatis civilis *objectum* non in ipsis juribus, sed in eorum modo atque usu revera est positum. Hoc enim consilio familiarum rectores ineunt inter se societatem, ut scilicet suis quisque juribus et commodis utatur, et plenius perfruatur. Humana enim jura cum habere nequeunt usum, qui sit omnino expeditus, atque a nulla pendeat externa causa. Quamobrem saepe accidit, ut homines in usu suorum jurium se se invicem impediant, ac magis minusve circumscribant. Hinc oritur certae cujusdam conventionis ac societatis

necessitas, ut scilicet jura hominum, dum simul exercentur, quam minime impediantur, aut circumscribantur. Praeterea homines in juribus dijudicandis, vel absque ulla fraude, frequenter inter se discrepant: praesertim cum nimius privatae utilitatis amor tenebras rationi offundat. Quae judiciorum discrepantia lites et contentiones et damna non levia parere consuevit. Denique plures sunt, qui vel plenissimo jurium suorum usu minime contenti, aliorum jura invadunt, ac sibi per vim arrogant. Hinc peculiares ac novae existunt causae, quae homines ad societatem mutuam ineundam, atque ad certas quasdam conventiones legesque statuendas impellunt. Hujusmodi statuta non ipsa jura, sed jurium modum atque usum respicere dicuntur, utpote quae praescribunt ea, quibus jura singulorum sarta tecta invicem servantur, atque in commune commodum adhibentur. Hac ratione ipsa jura *indirecte*, ut ajunt, augentur atque amplificantur. Nam temperatus eorum usus facit, ut unusquisque, quam maxima fieri potest, civili libertate polleat atque utatur.

Qua ratione mutari queat jurium modus, quin mutentur aut vel minimum laedantur ipsa jura.

Jus a modo, quo jus existit atque in praxim deducitur ita interdum differt, ut alterum ab altero minime pendeat. Atque id quidem toties usuvenit, quoties juris modus mutari potest, quin is qui jure pollet, utilitatis aut voluptatis aut felicitatis, quae cum ratione haud pugnet, quidquam amittat. Praeterea si bona, quae quis habet, cum aliis mutari queunt eo pacto, ut nihil iisdem depereat, sive ex pretio, quo per se pollent, sive ex pretio, quod ex justo alterius amore mutuantur, hujusmodi mutatione non ipsa laeduntur jura, sed eorum dumtaxat modus varie afficitur. Insuper qui subtrahit alteri bonum ad propulsandum ab eo malum majus, quod certissime imminet, is non eripit jura, sed jurium modum immutat. Denique sunt actiones, quae cum nullum mihi bonum sint allaturae, inter mea jura, nequaquam recensentur; siquidem juris objectum nequit esse aliud, quam bonum. At vero quod mihi est plane inutile, hoc aliis utilitatem, aut damnum non raro afferre valet. Tum certe ego sinere debeo, ut juris mei modus varie afficiatur; idque alii jure quodam suo postulare a me queunt. Hinc est quod homines, antequam civilis institueretur societas, toties reipsa obstringebantur ad certas quasdam conventiones statuendas, quibus jurium adhibendorum modus definiretur, quoties id erat necessarium ad propulsandum, absque ullo suo detrimento, detrimentum aliorum. Quae quidem conventiones *particulares* primum fuerunt ac

precariae; donec necessitas postularet, ut *generales* ac stabiles efficerentur. Tum primo societas civilis est instituta.

Dotes quibus societas civilis ab aliis omnibus societatibus discernitur. Amplitudo - Perpetuitas.

Plures sunt dotes, quibus societas civilis distinguitur ab iis ipsis societatibus, quae in jurium modo atque usu temperando unice versantur, cujusmodi sunt eae, quae sive ad incendia praecavenda, sive ad merces transferendas, sive ad forensem aliquam litem suffulciendam ac promovendam institui consueverunt. Nam hae certam quamdam, eamque exiguam, humanorum jurium partem administrandam suscipiunt; illa omnium, quibus homines instructi sunt, jurium administrationem sibi vindicat. Praeterea hoc ipso, quod societas civilis omnium plane humanorum jurium usum moderatur, inter omnes societates, quibus idem impositum est munus, principatum obtinet, ac propterea earum regendarum officio obstringitur, ac jure pollet. Ad haec, societas civilis etsi multas ob causas interdum dissolvitur, quadam nihilominus perpetuitate gaudet. Quae civitatis propria dos tum ex mente eorum, qui eam ineunt, tum ex legibus, quibus ea regitur, tum etiam ex consiliis subsidiisque, quibus eidem prospicitur colligi facile potest. Haec enim suapte natura ad omne posterum tempus indefinite porriguntur. Hinc tamen minime inferas, aut nullum civitatis praescriptum immutari, aut nullum ab ea civem absque injustitia recedere unquam posse. Nam et illud mutatis adjunctis mutationem utiliter subit, et hic accedente honesta ratione, jure suo recedit, nisi forte obstet peculiare aliquod jus eorum, quibus reipublicae administrandae provincia est demandata. Fieri enim potest, ut hi praeter potestatem ad modum usumque jurium, quibus cives instructi sunt, temperandum, alia insuper atque alia polleant, potestate, quae merito impediat, quominus cives eorum regimini se subducant (14).

(14) Quum dicimus societatis civilis munus in eo dumtaxat positum esse, ut omnia civium jura tueatur ac moderetur, haudquaquam negamus esse posse civilem aliquam societatem, quae aliis insuper juribus sit instructa. Fieri enim potest, ut qui societatem administrat, sit praeterea dominus ipsius telluris, quae incolitur; immo fieri etiam potest, ut idem societatis administrator aliquod in ipsos homines dominium habeat, nimirum ejusmodi, quod humanae dignitati minime adversetur. Tum vero quae, spectata una illa jurium tuendorum ac regendorum potestate, subditis licent, eadem, habita insuper ratione aliorum jurium quibus societatis civilis gubernator forte pollet, merito habentur illicita. Hujusmodi est emigratio, qua cives, sine dubio, uti licite possunt; nisi obstet officium quod eos peculiari quadam ratione principi devinciat.

Quibus accensenda est vis, quae aliis omnibus viribus in ipsa existentibus praepolleat.

Itaque societas civilis, potestate quadam suprema, omnia sociorum jura moderari perpetuo debet. Jam vero id fieri nequit, absque vi, qua superari facile possit quidquid ordini constituto adversatur. Igitur inter dotes civilis societatis proprias recensenda pariter est vis, quae contrariis omnibus viribus in ipsa existentibus praevaleat. Hujusmodi vis partim physica est, partim moralis. Illa militibus atque armis, haec subditorum opinione, ac reverentia erga principem continetur. Quae quidem partes, quibus constat vis socialis, ita invicem se habent, ut quo magis una augetur, alia minus necessaria deprehendatur. Quamobrem in ea civitate, in qua subditi de principe optime sentiant, physica vis non adeo magna eos in officio continebit; in ea vero in qua subditi erga principem male sint comparati, physica vis, vel maxima, aegre admodum illud praestabit. Ex his patet ad societatem conservandam ac rite administrandam, opus esse, ut in ea vi, qua utitur princeps, quod deest ex parte physica, id suppleatur a parte morali, et vicissim; etsi minime necessarium est, ut physica principis potestas omnibus iis physicis viribus, quae in potestate subditorum reperiuntur, reipsa major sit atque validior.

Quid sit bonum commune-publicum-privatum. Quis finis proximus societatis civilis.

Superest, ut pauca quaedam dicamus de fine quem societas civilis proxime spectat. Agimus de fine ejus proximo. Nam cum civilis communitas ex hominibus constet, fieri nequit, ut finis ejusdem remotus atque ultimus, ab ipso fine hominum ultimo, reipsa differat. Horum autem ultimus finis non est alius, quam ipse Deus. Ergo et illius finis ultimus idem Deus sit necesse est. De proximo autem civilis societatis fine omnino asserimus, eum in bono communi esse positum. Quod antequam demonstremus, oportet videre, quid revera sit bonum commune, et qua ratione a bono tum publico, tum privato discriminetur. Bonum commune non est aliud, quam bonum omnium, idest bonum, quod omnes ex usu, quam fieri potest, tutissimo ac liberrimo suorum jurium, percipere queunt; bonum publicum est bonum ipsius corporis socialis, quod ob perpetuam membrorum, quibus constat, accessionem, semper perseverat, quamquam ex iis pleraque identidem pereunt. Hujusmodi bonum pro diversa regiminis forma, magis minusve extenditur. Nam in democratia ad majorem civium partem; in aristocratia ad nobiliores illas familias, quarum principes rempublicam administrant; in monarchia vero pertinet in primis ad familiam regiam, atque ad eos insuper qui pe-

culiaribus quibusdam relationibus atque officiis cum eadem familia devinciuntur. Denique bonum privatum est illud, quod certam quamdam familiam personamve privatam respicit. Itaque affirmare haud dubitamus, proximum civilis societatis finem esse ipsum bonum commune. Et sane proprium ejus munus est tueri ac moderari omnia sociorum jura. Haec autem tutela, ac moderatio eo tendunt, ut suis quisque juribus, quam fieri potest, liberrime utatur, atque amplissime fruatur. Jam vero in amplissimo hoc fructu quem quisque ex liberrimo jurium suorum usu consequitur, positum est bonum commune. Igitur finis, quem societas civilis proxime spectat, non est aliud, quam ipsum bonum commune. Neque vero est necessarium, ut fructus, quem ex suis quisque juribus in civitate percipit, sit omnino aequalis. Hujusmodi enim fructus, ipsis juribus respondere debet. Atqui jura hominum civilem societatem incuntium, inaequalia plerumque sunt. Fit enim saepe, ut vel ante initam societatem, alius sit alio locupletior, alius alio in certa quadam re peritior atque habilior. Igitur et fructus qui ex civili societate jura pristina tuente hominibus provenit, necessario est inaequalis (15).

(15) Ex his patet, quam injusta sit opinio eorum, qui privatum rerum externarum dominium ab humana societate penitus auferri volunt; quique, *Communistae* vulgo appellantur. Neque solum injusta, sed plane inepta, atque hominum generi maxime perniciosa existimari ea debet. Est enim ejusmodi, ut absque ingentibus incommodis, summaque ordinis civilis perturbatione generatim in praxim deduci nequeat. Nihilominus *Communistae* contendunt, nihil esse hominibus perniciosius ea lege, quae privatum rerum dominium tuetur, nihilque utilius universali bonorum externorum communione. » Lo spirito d'oppressione, inquit Godwin (apud Rosminum Della Sommaria Cagione per la quale stanno e rovinano le umane società. Cap. IV.) lo spirito di servitù, e lo spirito di frode, ecco i frutti immediati della legge sulla proprietà. Tali disposizioni sono tutte egualmente contrarie al perfezionamento della intelligenza. Esse ingenerano altri vizii, l'invidia la malizia la vendetta. In uno stato di società, nel quale gli uomini tutti viverebbero nell' abbondanza, e tutti parteciperebbero ugualmente a' benefizii della natura, tali perversi sentimenti verrebbero di necessità soffocati. Lo stretto principio dell'egoismo disparirebbe. Non essendo alcuno ridotto a guardare sollecitamente la piccola sua parte di beni, o a pensare a bisogni suoi con ansietà, non sarebbe alcuno, che non obliasse il suo individuale interesse per occuparsi solo del comune. Niuno sarebbe l'inimico del prossimo suo, perchè sarebbe tolta via ogni ragione di disputa. Quinci l'amore degli uomini ripiglierebbe quell' impero che gli assegna la ragione. Lo spirito alleviato dalle cure del corpo, si librerebbe in sull' ali di più alti pensieri, e riprenderebbe per cotal modo le sue abitudini naturali. Ognuno s'impegnerebbe ad ajutare colle sue ricerche i suoi simili ». *Communismi* summa acveluti tessera ad hanc sententiam reducitur: unicuique pro indigentia, qua laborat. Optime sane. At quisnam erit hujusce indigentiae ae-

Etsi contendimus, proximum civilis societatis finem esse bonum commune, minime tamen inficiamur, posse ab eadem spectari ipsum bonum publicum. Nihilominus ad cavendum quodvis justitiae laedendae periculum, necesse est

Societas civilis, praeter bonum commune, spectat quoque

quus aestimator? Si dicunt esse singulum quemque hominem; tum et imaginantur id, quod est experientiae contrarium, videlicet omnes homines in iis, quae ad se pertinent, esse ad judicandum aptissimos, ac summe veraces temperantesque, et praeterea innumeris rapinis flagitiisque viam aperiunt. Si autem dicunt propriam cujusque indigentiam aestimandam esse ab iis, quibus totius communitatis administratio demandabitur tum societatis civilis constructionem atque administrationem difficillimam efficiunt; siquidem *Communistae* iis, qui civitatem regunt, non exiguam tribuunt partem ejus regiminis, quod apud omnes populos ipsis familiarum rectoribus tribui consuevit. Praeterea humanae indigentiae a libera hominum voluntate non parum pendent. In hoc enim homines a brutis maxime differunt, quod haec expleto appetitu nihil amplius requirunt illi tum citra fines, quos natura constituit, se cohibere, tum ultra eosdem excurrere pro arbitrio possunt. Quare fieri potest, ut quamvis, pro indigentia cujusque propria, communia bona distribuantur, tamen alii avidiores, nova expetant, alii autem temperantiores partem eorum, quae acceperunt, sibi reponant. Hinc vero privatum dominium necessario exsurgit, atque ipsa *communismi* fundamenta paullatim subvertuntur. Denique aequum est, ut in bonis communibus distribuendis, non tantum indigentiae sed et laboris ac meriti ratio habeatur. Jam vero neque omnes labori neque indulgere possunt voluntque, neque idem quibusvis laboribus pretium inest ac meritum. Cum igitur aequitas postulet, ut communium bonorum distributio non modo indigentiae, verum etiam labori ac merito accommodetur, necessario erit inaequalis, atque ita quidem inaequalis, ut ex perceptis fructibus, aliis plane nihil, aliis autem plurimum superfuturum sit. Hinc iterum ad inducendum privatum dominium, evertendumque *communismum* lata aperitur via. Adde, quod, sublato stimulo proprietatis privatae, homines passim aut otio contabescerent, aut minis ac verberibus ad laborem subeundum forent adigendi, non secus ac adigi consueverunt, qui in carceribus custodiuntur, aut ad triremes mittuntur. Itaque huc denique tendunt *Communistarum* placita, ut liberas civitates in totidem ergastula vertant. Atque haec quidem satis patefaciunt, quam prava sit *communismi* indoles; quam vero fallax sit, quamque inanis felicitas quae ab ipso speratur, ita dilucide ostendit Malthus adversus Godwin: » nello stato libero e felice, inquit, (loc. cit.) quale sarebbe il descrittoci dal signor Godwin, dove quasi tutti gli ostacoli all'aumento della popolazione sarebber tolti, questa crescerebbe con somma rapidità; e se negli stabilimenti interiori dell' America la popolazione raddoppia nello spazio di quindici anni, ella verrebbe raddoppiando ancora più presto nella ideale società del signor Godwin. Ma per assicurarci di non trapassare il limite reale, fissiamo la popolazione raddoppiar solamente dopo venticinque anni, moltiplicazione più lenta, che non avvenga negli Stati uniti d'America. Facciamo eziandio che gli uomini, in luogo di dare al travaglio mezz'ora per giorno, loro assegnata dai calcoli del signor Godwin, lavorassero pure metà della giornata. Applicando cotesto sistema all' Inghilterra, ognuno che ne conosca il suolo, la fertilità delle terre colte, e la sterilità delle incolte, avrà ben pena a credere che a venticinque anni possa raddoppiarsene il prodotto. Non ci sarebbe che il caso di ridurre a grani i pascoli, contentandosi di nutrimento vegetale; sistema che distruggerebbe sè stesso, posciachè oltre all'infievolimento de' corpi nutricati di cibi poco sostanziosi, torrebbe alla terra gl' ingrassi,

bonum publicum, immo et privatum ita tamen ut secundum primo, tertium tum primo tum secundo posthabeat.

ut bonum publicum bono communi subsit atque inserviat. Nam publicum ipsum bonum non est aliud, quam quoddam subsidium communi bono obtinendo in primis idoneum. Hinc porro colligitur, nefas esse, ullum quantumvis exiguum privati cujusvis hominis jus, boni publici promovendi causa invadere ac pessumdare, absque justa compensatione; ac propterea damnandos omnino esse lacedaemonios, qui ut habere possent rempublicam sanis robustisque civibus usque florentem, infantes male valentes, aut aliquo membrorum defectu laborantes in Eurotae fluenta mox natos projiciebant. Praeter commune ac publicum, privatum quoque bonum a civili societate spectari ac procurari merito potest, ea scilicet lege, ut cuique civi, qui in iisdem versetur adjunctis, aditus ad illud aeque pateat. Hac ratione bonum privatum in bonum commune quodammodo refunditur. Nam fructum, quem in praesenti a societate civili unus obtinet, alius deinde atque alius data occasione obtinebit. Igitur bonum privatum, quum ita alternis vicibus ex uno in alium transferatur, certo quodam temporis spatio, efficitur reipsa commune. Ceterum quemadmodum bonum publicum bono

tanto al suolo inglese necessarii. A malgrado di questo, poniamo pure il raddoppiamento de' prodotti dopo venticinque anni. Alla fine del primo periodo, il nutrimento raddoppiato sarebbe sufficiente ancora a nutricare la popolazione raddoppiata, e recata a 22 milioni. Ma nel secondo periodo, come mantenere i 44 milioni di popolazione ancorchè suppongasi ciò che è tanto difficile a credere che anche in questo periodo ci sia riuscito di fare tali miglioramenti, e di trovare tali terre da dissodare e mettere a frutto, che si abbia potuto triplicare il primo prodotto? La quantità di prodotto, sufficiente appena a nutricar 33 milioni dovrebbe già essere ripartita fra 44 milioni; e però tutti un quarto meno ricevere d'alimento. Come si muta dopo questi cinquant' anni, il dilettevole quadro della felicità dipintoci co più lieti colori dal signor Godwin! La miseria sopravviene a soffocare lo spirito di benevolenza, che nell'abbondanza liberamente sorride, quinci le basse passioni ripigliano; l'istinto che veglia in ogni individuo alla propria conservazione, fiacca i più nobili e più dolci movimenti dell' animo; le tentazioni sono irresistibili; la biada è sgranellata avanti la sua maturità; ognuno cerca di prevenire a provedersene, per non restarsi alla fine privo del necessario; entrano tutti i vizii colla frode, colla menzogna, colla rapina. Alle madri cariche di numerosa famiglia non discorre più al seno il necessario alimento; pane cercano i fanciulli affamati, e i bei colori della sanità cedono il luogo al pallore livido della miseria. Invano gitta ancora la benevolenza qualche morente scintilla; l'amor di sè, l'interesse personale opprime ogni altro principio, ed esercita ovunque un impero assoluto. Se non siamo convinti con quanto dee avvenire in questi primi cinquant'anni, passiamo al terzo periodo, e troveremo 44 milioni d' individui privi al tutto di cibo; passiamo al quarto e ne morranno di fame 132; a questo tempo, al quale mai non si verrebbe, il bisogno universale farebbe universal la rapina».

communi, ita privatum utrique, uti merum subsidium, subesse atque inservire debet.

ARTICULUS II.

Potestatis politicae origo.

Politica potestas pluribus ex causis oriri potest.

Politicae potestatis originem investigantes minime contendimus, eam unicam esse debere. Hujusmodi opinio plerosque in errorem induxit; qui cum politicam potestatem ex uno dumtaxat fonte derivare vellent, reliquos aut omnino denegarunt, aut ad eum, quem admiserant, revocare nequidquam studuerunt. Itaque fieri potest, ut politica potestas ex pluribus, iisque diversis causis, atque, ut ajunt, titulis enascatur. Hosce nos titulos primum sedulo inquiremus; tum eam politicae potestatis deducendae rationem, quae saeculo praesertim superiore, philosophis in deliciis erat, et plerisque eorum adhuc est, quaeque *contractus socialis* appellatur, pro viribus refutabimus.

Interdum oritur a potestate paterna.

Inter varios politicae potestatis titulos, primus occurrit is, qui in paterna potestate est positus. Neque enim est absurdum, illam ab hac oriri. Nam etsi societas, cui praeest potestas civilis, multo major sit ea, cui praeest potestas paterna, nihilominus habita ratione *objecti* cuique potestati propositi, satis constat civilem in paternа quodammodo includi, ac proinde ex ea proficisci posse. Sane potestas, quae proxime versatur in ipsis juribus, quodammodo includit eam, quae nonnisi ad modum atque usum jurium temperandum porrigitur. Atqui paterna potestas proxime attingit ipsa jura; siquidem jura natorum justae perentum voluntati omnino subsunt. Parentes enim suis natis rebusque ad natos pertinentibus, dummodo nativam hominum dignitatem in iisdem minime laedant, pro arbitrio uti queunt. Potestas autem civilis nonnisi ad modum atque usum jurium temperandum extenditur. Igitur haec in illa continetur; ac propterea nihil impedit, quominus ab illa ipsa interdum exoriatur.

Prior haec politicae potestatis origo neque incerta est, neque unica.

In hac quemadmodum et in alia quavis re, ab extremis est declinandum. Sunt qui negant potestatem civilem a paterna enasci unquam posse; alii autumant civilem potestatem non aliunde oriri, quam a paterna. Inter illos Sydney, inter hos eminet Filmer. Utraque opinio a veritate abhorrat, posterior vero aliis insuper erroribus admodum per-

niciosis occasionem praebet. Et sane, ad priorem quod attinet, si domestica societas adeo excresceret, ut vivente adhuc ipso totius prosapiae conditore, in civilem verteretur, quis negaverit, eum in natos nepotesque suos civili potestate pollere? Profecto qui facultatem a natura accepit, qua jura eorum, quae sibi subsunt, attingere, is carere nequit facultate, qua eadem illa jura, quum opus est, prudenter temperare ac moderari valeat. Praeterea potestas civilis, quam in potestate paterna, tanquam in germine delitescere vidimus talis est, ut ex alio in alium transferri queat. Ergo auctor prosapiae, antequam e vivis decedat, sive primogenito, sive alteri cuilibet ex posteris suis, hanc poterit provinciam demandare, ut scilicet is jura ceterorum juste administret, in bonum commune. Neque vero quis reponat, paternam ipsam potestatem transferri nullo modo posse. Id enim etsi est aperte verum, minime tamen impedit, quominus jurium administrandorum potestas in paterna potestate delitescens, volente patrefamilias, in aliquem ex posteris transferatur. Nam interdum jus transmittitur, licet minime transmittatur titulus, quo jus nititur; ita transmittitur rerum externarum dominium occupatione acquisitum, quin transmittatur *titulus primi occupantis*. Eadem igitur ratione etiamsi potestas ipsa paterna transferri nequit, nihilominus ex paterna voluntate jurium moderandorum potestas, quae in ea continetur, in aliquem ex posteris transferri merito potest. Quod autem attinet ad sententiam Filmeri, non est necesse ut peculiari ratione hic demonstremus eam esse falsam; id siquidem manifestum per se erit, indicatis fontibus a paterna potestate diversis, ex quibus civilis potestas flui pariter potest. Hoc tamen animadverti volumus, nimirum fieri posse, ut qui eam sequitur sententiam, civilis potestatis fines magis, quam par est amplificet. Nam cum paterna potestas in ipsa natorum jura dominetur, qui putat civilem potestatem oriri unice ab illa, atque unum propemodum idemque esse cum illa, is facile etiam putabit, idem plane in jura subditorum dominium ad potestatem civilem pertinere; cum tamen constet hanc in uno jurium modo temperando versari.

Hominis in hominem dominium, quod humanae dignitati nullo modo adversetur.

Alius politicae potestatis titulus est positus in eo dominio, quod homo in hominem, absque ulla humanae dignitatis injuria, in ipso naturae statu, assequi potest. Moderari enim servorum jura, domini proprium esse videtur. At vero haec alienorum jurium moderandorum potestas est ipsa potestas civilis. Igitur dominus, qui ab alio haud pen-

deat, aucta famulorum multitudine, efficitur princeps. Nemo autem contendat, hoc famulos jure instructos esse, ut ipsi per se jura sua communi quadam ratione administrent. Id enim non est absolute concedendum. Nam quoties dominus merito timet, ne forte famuli suo se arbitrio gerentes, operam quam locarunt, praestare recusent, aut ea potestate in suum, suique domini damnum abutantur; toties potest ac debet eorum jura moderari ita ut pacifice omnes vivant, ac suis quisque bonis secure perfruatur.

alius est politicae potestatis titulus.

Ipsa certae cujusdam regionis occupatio justum interdum suppeditat imperandi titulum. Fieri enim potest, ut quis, in statu ipso naturae amplam aliquam telluris partem, absque ulla injustitia, sibi vindicet. Jam vero si qui, domino sive gratis, sive accepto locationis pretio, consensum praebente, illic sedem statuant, ii quamdiu ibi commorantur, illius regimini subsunt. Illius enim, utpote domini, munus proprium est, curare ut in sua ditione ordo ab omnibus conservetur. Id autem praestari nequit absque jure imperandi. Igitur ex loci dominio reipsa interdum oritur, principatus. At forte aliquis dicet, tum hunc, tum superiorem imperandi titulum, quodam miti contractu, quem scilicet famuli atque incolae cum dominis iniere. Id nos minime inficiamur; at simul animadvertimus, hujusmodi contractum nequaquam esse de ipso principatu, sed de opera locanda, deque domicilio obtinendo. De hisce duobus, pro multitudine famulorum, atque incolarum, multiplex initur contractus; nullus autem contractus instituitur de principatu, qui propterea ex uno sive dominii, sive proprietatis titulo est repetendus (16).

Tertius imperandi titulus in ipsa telluris, quae incolitur possessione est positus.

(16) Inter varias de origine potestatis civilis opiniones, a philosophis propositas, magnam sibi laudem famamque, nostra aetate, merito comparavit ea, quam protulit, atque eloquenter propugnavit c. Haller in sua scientiae politicae Instauratione (Restauration der Staatswissenschaft). Is contendit originem imperii cujusvis humani esse naturalem, utpote quae sita est in generali illa naturae lege, quae praescribit, ut qui civitatis, aut animi corporisque robore, aut scientia praestat, ac propterea majori aliorum juvandorum potestate pollet, is imperet ei, qui eorum subsidiorum defectu laborat, ac propterea alieno eget auxilio. Ad hanc legem ostendendam affert perpetuam rerum humanarum experientiam. Constat enim homines, ob inaequalem copiam eorum subsidiorum, quae felicitati assequendae inserviunt, ita invicem se se habere, ut alter dominetur, alter obsequatur, ille sui juris sit, hic ab aliena pendeat voluntate; scilicet locupletiores, valentiores, doctiores dominium habent, egentiores vero infirmiores, imperiti prioribus obsequium praebent. Ita vir uxori, parentes filiis, dux militibus, magister discipulis, agrorum possessor famulis colonisque suis praeesse atque imperare consueverunt. Quae quidem praecellendi ac dominandi ra-

Fieri potest ut unus interdum, aliis consentientibus, impe-

Hactenus egimus de iis titulis, qui civile praebent imperium, aliis juribus junctum, ac veluti commixtum. Tales sunt, quos indicavimus, paternitatis, dominii, ac proprietatis tituli. Agendum modo de iis, ex quibus idem o-

tiones omnes in uno eodemque homine interdum reperiuntur. Fieri enim potest, ut qui paterfamilias est atque agrorum possessor, is et dux militum sit, et scientia polleat. Tum vero ejus auctoritas, latius patet, utpote quae in plures homines exseritur, atque in pluribus versatur rebus. Ex his liquet, imperium inter homines obsequiumque oriri, ex mutuis illis relationibus, quibus ipsa natura alterum alteri arctissime copulavit. In quo quidem humanae auctoritatis ortu considerandum sedulo est ejus fundamentum in eo positum, quod quis iis felicitatis consequendae subsidiis abundet, quibus alius destituitur. Hinc enim fit, ut hic ad illum, indigentia impellente, accedat, ejusque subditus efficiatur. Triplici autem ratione potissimum homo homini praestat, cui triplex indigentia ex adverso respondet; primo scilicet divitiis ac possessione agrorum; quibus parantur ea, quae ad vitam sustentandam ac commode transigendam sunt necessaria; secundo animi cosporisque robore, per quod valida obtinetur adversus pericula ingruentia defensio; tertio demum scientia, quae aperit tum ea, quae prosunt, ut quaerantur, tum etiam ea, quae nocent, ut vitentur. Ex hoc triplici fonte naturaliter profluunt tres illi principatûs, ad quos ceteri revocantur, nimirum principatus patrimonialis, principatus militaris, principatus spiritualis. Quicumque enim aliis antecellit, in eosque juvandos incumbit, ubi primum ad eam rerum conditionem devenerit, ut a nemine pendeat, fit reipsa princeps, plena siquidem agendi libertas est nota propria cujusvis statûs, sive is unius dumtaxat hominis, sive multorum imperio regatur. Hac ratione, docente Hallerio ipsa natura regibus regnisque omnibus initium, atque incrementum dedit.

Hujusmodi theoria, ut ut ingeniosa, potestatis civilis origini omni ex parte explicandae impar est; ea siquidem huc revocatur, plures esse sociales relationes, quibus homines hominibus, natura impellente copulantur; imperium civile potentiori ac prudentiori per se convenire. At vero id minime satis est ad explicandam quamlibet imperii civilis acquisitionem, quae juri naturae sit consentanea. Nam uti animadvertit cl. Barolius (Diritto Naturale Pubblico Interno § 23) » dall'essere uno più potente, più forte, più ricco di un altro, quantunque questo spinto dal bisogno si avvicini a quello, non risulta certamente da tale contatto nè una società civile, nè una vera sovranità, e quindi neppure una suddittanza. Quegli in alcune cose eserciterà una superiorità, questi si mostrerà obbediente. Ma ciò è forse bastante per chiamare l'uno sovrano e l'altro suddito nel vero senso di queste parole, nel senso attribuito loro nella società civile? Sia pure il primo indipendente, come asserisce l'Haller, non avente cioè alcun bisogno di coloro, coi quali è in contatto, e questi ne abbiano di lui, ne nascerà bensì fra loro una relazione di autorità e di dipendenza per ciò che concerne i loro bisogni, ma nel resto una indipendenza assoluta; quindi non vi sarà fra loro nè vera società civile, nè vera sovranità. L'Haller col suo sistema si limita a stabilire un rapporto tra il ricco ed il povero, tra il forte ed il debole, tra il dotto e l'ignorante, in quanto quello soccorre questo; ma siffatto rapporto non costituisce uno stato; e l'autorità che ne risulta a favore del primo è tutt'altro che il supremo potere civile. Cessato il bisogno, e mancati i mezzi per soddisfarlo, cessa pure il rapporto, e con esso ogni autorità». Revera fieri potest, ut privatus aliquis homo in civili societate, tantam paullatim adipiscatur potentiam, tantamque rerum

ritur imperium, absque admixtione aliorum jurium. Hu- rium civile per quamdam veluti occupationem obtineat.
usmodi tituli ad duos praecipuos revocantur, quorum al-
ius uno simplicique, alius multiplici actu continetur. At-
que ut viam nobis aperiamus ad priorem demonstrandum
dvertimus, imperium civile habendum esse pro quodam
ono tum ipsius principis, tum etiam subditi cujusque. Ci-
vile imperium merito habendum esse pro quodam bono ip-
sius principis, triplici rationis momento evincitur. Primo
enim facit, ut princeps nullius sibi imperantis injustitiam
ac vim pertimescat; praeterea principi subditorum existi-
mationem atque amorem conciliat; demum principis ani-
mum supra communem hominum conditionem extollit, ac
multiplicem virtutis et sapientiae parandae occasionem sup-
peditat. Civile imperium merito pariter habendum esse pro
quodam bono subditi cujusque, ex eo colligitur, quod sua-
pte natura totum est in bono communi procurando, quod
in utilitate omnium plane subditorum est positum. Ex his
facile ostenditur, minime absurdum esse, ut quis per unum
simplicemque actum, idest per quamdam veluti occupatio-
nem, civilem obtineat potestatem. Nam jure, ut ajunt, in-
noxiae libertatis, unicuique fas est agere quidquid sibi pro-
dest, et aliis nullo modo nocet. Hinc merito possumus oc-
cupare omne id, quod nondum est occupatum, dummodo
occupatio et aliquam nobis utilitatem, et nullum aliis de-
trimentum sit allatura. Jam vero occupatio imperii civilis
occupanti bona est, aliis autem innoxia, imo etiam valde
utilis, atque interdum necessaria. Igitur in statu naturae
si quis satis prudens et potens, ipsis rerum adjunctis id
postulantibus, atque aliis hominibus saltem tacite consen-
tientibus, sibi sumat officium moderandi aliorum jura, in
eorum commodum, is revera efficitur ipsorum princeps, ci-
vilemque potestatem, quadam veluti occupatione pacifica,

humanarum peritiam, ut sive ad pericula propulsanda, sive ad vitam pru-
denter feliciterque transigendam nullius plane ope indigeat. Huic homi-
ni juxta hallerianam theoriam nihil deest ex iis, quae ad verum princi-
pem efficiendum requiruntur. At vero idem homo, aeque ac alius quili-
bet privatus civis, vere subditus, ex communi hominum sensu, merito ha-
betur. Praeterea in illa sententia, incerta est principis civilis notio. Ejus
enim potestas interdum plus aequo amplificatur, ut quum princeps cum
agrorum servorumque possessore confertur, interdum vero plus aequo
attenuatur, ut quum princeps puerorum institutori assimilatur. Denique
eadem opinio socialem quidem contractum merito rejicit, at plures a-
lios invehit contractus a singulis propemodum quibusque civibus cum po-
tentiori aliquo initos, quibus admissis, potestas civilis factitia magis,
quam naturalis videri potest.

adipiscitur. Hac ratione civilem aliquam societatem, natura ipsa impellente, primitus esse institutam, neque incredibile est, neque historiae contrarium.

Familiarum rectores in statu naturae item poterant ipsi, sive omnes, sive eorum plerique civili principatu potiri.

Patresfamilias in statu naturae adhuc existentes potuerunt non modo sinere, ut certus quidam homo, aut hominum coetus ad regendum idoneus civile occuparet imperium, sed et eum ad idipsum vocare atque invitare. Quae quidem invitatio appellatur *electio*. Praeterea potuerunt ipsi sive omnes, sive eorum plerique, aliis annuentibus, regendi munus ultro subire, civilique principatu potiri. Atque hic est alter titulus, qui politicam parit potestatem ab aliis juribus sejunctam, quique pluribus actibus continetur. Sane nihil absurdi in hoc est, quod patresfamilias, qui absque ullo stabilis societatis vinculo, diu vixerint, mutuae consociationis, communisque regiminis utilitatem ac necessitatem aliquando agnoscant; tum de re tanti momenti, serio inter se agant; denique certam quamdam imperii exercendi ac jurium, ad singulos pertinentium, administrandorum rationem, concordi voluntate constituant. Ubi autem ita se gerant, nemo non videt, politicam potestatem ab aliis juribus segregatam, communi multorum actione, legitime oriri.

Refelluntur ii qui potestatem civilem ex quodam contractu, quem cives sive cum ipso principe sive inter se ineant, deducunt, quique volunt, eam populi propriam esse, atque a populo semper profluere.

At vero qui socialem tuentur contractum, civilis, inquiunt, potestas, sive ab uno dumtaxat, sive ab omnibus simul occupetur, a contractu sociali omnino est repetenda. In priori enim hypothesi, sine dubio requiritur consensus eorum, qui in supremi imperii communionem venire nolunt, quique proinde pactum quoddam, de recta reipublicae administratione, cum eo, qui est imperaturus, saltem tacite ineunt. In hypothesi autem posteriori, patresfamilias, de supremo imperio statuendo, deque certa jurium moderandorum ratione servanda, aperte inter se paciscuntur. Civilis igitur potestatis, quae legitima sit, non alius agnoscendus est fons, quam contractus socialis. Haec fere sunt quae in medium proferuntur ab iis, qui contendunt, civilem potestatem populi popriam esse, ab eoque ad supremos reipublicae moderatores nunquam non derivari. Cui quidem sententiae nos subscribere nullo modo possumus, siquidem rationes, quibus ea nititur, ubi accuratius expendantur, inanes prorsus esse deprehenduntur. Et sane quod attinet ad priorem hypothesim, ultro concedimus, ad justam potestatis civilis occupationem, necessarium generatim esse consensum eorum, qui in consor-

lium summi imperii venire recusant; hi siquidem, in statu naturae a supremo regimine prohibere merito possunt, eos omnes, qui ad regendum sunt inepti. Quamobrem necessitas consensûs minime evincit, ab eo repetendam esse civilem potestatem, quae reipsa fluit a justa occupatione. Jus autem justae occupationis oritur a jure innoxiae libertatis, quae ab hominibus haudquaquam tribuitur; etsi illicite circumscribitur, quoties ab ejus usu detrimentum merito timetur. Non est autem necesse, ut inter eum, qui summum occupat imperium et eos, qui consensum praebent, pactum aliquod adstruamus. Hi enim dum consentiunt, nihil ab illo requirunt, quod vicissim ab eodem promittatur, sed solummodo ostendunt se sperare, summum imperantem sua potestate usurum esse in bonum commune. Quae quidem spes a natura socialis contractûs quam longissime abest. In posteriori autem hypothesi, quamquam contractus aliquis adesse videtur, inter eos scilicet, qui cum antea sui juris essent, de supremo imperio instituendo consilium invicem capiunt, illudque reipsa instituunt, tamen hujusmodi contractus pro vera civilis potestatis causa haberi nequit. Haec enim hypothesis, quoad rem, de qua agitur, a superiori non differt, nisi per hoc, quod in illa summum imperium ab uno dumtaxat, aliis annuentibus, in hac ab omnibus simul familiarum rectoribus, unanimi consensu, occupatur. Igitur quemadmodum in illa, ita etiam in ista legitimus regnandi titulus non est alius, quam justa supremi regiminis occupatio (17). Ex his patet, quam absurda sit opinio eorum, qui autumant, civilem potestatem ipsi populo quodammodo inhaerere, ab eoque ad principem numquam non dimanare. Hi enim aut populum spe-

(17) Pro diversa politicae potestatis origine, diversa pariter est regiminis forma. Nam si, in statu naturae, imperium civile legitime occupetur ab uno dumtaxat, monarchia, si a pluribus, aristocratia, si denique ab omnibus simul familiarum rectoribus, exjstet democratia. Quae quidem tres formae dicuntur *simplices*; siquidem ex iis varie permixtis ac temperatis aliae subinde atque aliae conflari possunt. Illud vero diu multumque a philosophis est quaesitum, quaenam scilicet ex tot tamque variis societatis humanae administrandae rationibus omnium praestantissima esset habenda. Nobis minime necessarium videtur in hac quaestione resolvenda immorari. Nam teste Ancillonio, apud Barolium » La miglior forma di governo, è sempre quella che procede dalla individualità, e da tutta la storia di un popolo, in modo che mentre conviene accuratamente ad esso non potrebbe essere trasferita con uguale successo ad un altro. È appunto così difficile il dare un unico ideale della forma di governo per tutti gli stati, quanto l'ideale di una cateratta, di un argine, di un ponte, per tutte le acque indistintamente».

etant, antequam politicum aliquod regimen constituatur, aut post regimen jam constitutum. Si populum spectant priori modo, profecto fieri nequit, ut civilem potestatem ab eo derivent. Populus enim, antequam regimen aliquod politicum constituatur, civilis potestatis est prorsus expers; tum siquidem non est aliud, quam ingens quaedam familiarum, quae nullo perennis consociationis vinculo junguntur, multitudo. In ingenti autem familiarum dissociatarum multitudine, nulla est potestas civilis proprie dicta, cum nulla sit in ea potestas, quae generalibus legibus jura omnium administret ac moderetur. Igitur a populo, ubi is consideretur, ante ipsam politici regiminis constitutionem, civilis potestas educi nequit. Si autem populum spectent, post regimen jam constitutum, nullo pacto evincere possunt eam potestatem a populo provenire. Absurdum enim est id, quod est natura prius, progigni ab eo, quod est posterius. Atqui populus ubi spectetur post regimen jam constitutum, potestate ipsa civili posterior esse deprehenditur; ita siquidem acceptus populus non est aliud quam ipsa societas civilis; quae potestate civili, sine dubio, est posterior. Quaevis enim res natura posterior est iis principiis, ex quibus conflatur. Jam vero civilis potestas est unum idque potissimum, ex principiis, quibus constat civilis societas. Nam haec per illam existit. Igitur populus, vel si consideretur post regimen jam constitutum, politicae potestatis fons esse nequit; quippe qui eam subsequitur. Sane, constituto regimine, hoc ipso existit princeps tota illa instructus potestate, quae ad regendam communitatem est necessaria. Igitur quemadmodum ipsa regiminis constitutio, ita et principis potestas natura est prior communitate, atque idcirco ab hac non profluit. Quare, inquit Barolius (*) absurdum est affirmare, summum imperium populi proprium esse, atque unice a populo dimanare posse. Qui enim id affirmant, ii fingunt populum extitisse ante ipsum summum imperium quum constet populum non existere nisi summum imperium sit reipsa jam constitutum, hac vel illa ratione, secus nullus est populus, nullus civis, nulla societas civilis. Summum igitur imperium neque ad populum per se pertinet, neque ita populo inhaeret, ut ab eodem separari nequeat; uti semper opinati sunt ii, quibus propositum erat, ut legitimam regnandi potestatem destruerent, populumque

(*) Diritto Naturale Pubblico Interno Par. I. Sez. I. Capit. II. §. 24.

privarent insignibus iis commodis, quae ab ordine civili proficiscuntur. Absurdum pariter est asserere supremam potestatem a populo dimanare; siquidem populus qua talis ab illa ortum habet; etsi illa in bonum ipsius populi sit instituta».

De illa societatis humanae administrandae ratione, quae dicitur repraesentativa.

Patresfamilias, qui ante initam societatem, imperium civile, jure quodam suo, vindicare sibi possunt, ea quoque pollent potestate, ut designent certum quemdam hominem aut hominum coetum, qui eorum nomine illud administret. Tum vero invehitur illud regiminis genus, quod appellant *repraesentativum*. Haec igitur societatis gubernandae ratio juri naturae nulla ex parte adversatur. Nihilominus est ejusmodi, ut illi alia regiminis ratio, quam dicunt *absolutam*, pracire semper debeat; scilicet familiarum rectores nequeunt regimen illud, quod a repraesentatione nomen habet, instituere, quin prius alterum, quod voçari diximus absolutum, ipsi occupaverint. In regimine repraesentativo, potestas suprema est revera penes ipsos familiarum rectores, conjunctim sumptos; etsi administratur ab iis, qui ad illos repraesentandos sunt destinati. Quamobrem iidem familiarum rectores in ipsos magistratûs, qui eos repraesentant, tantam habent potestatem, quantam habere homines consueverunt in illos, quibus negotium aliquod rite gerendum demandaverint (18).

(18) Ex uno eodemque hoc principio, scilicet potestatem civilem populi propriam esse, ab eoque semper et necessario profluere, discedentes philosophi quidam in sententias toto inter se coelo diversas abiere. Nam Hobbesius inde collegit, inter tot tamque varias politici regiminis formas unam monarchiam, eamque absolutissimam, esse legitimam, at Rousseau voluit inde sequi, unam democratiam, eamque liberrimam esse justam, ceteras societatis humanae administrandae rationes, esse prorsus injustas atque abolendas. Tanta horum philosophorum discrepantia, quoad judicia ab eodem summo capite derivata, ex eo potissime repetenda videtur, quod primus putaverit, potestatem civilem a populo in certum quemdam hominem necessario, atque omni ex parte *transferri*; alter arbitratus sit, eandem potestatem suapte natura esse talem, ut a populo ad alium transferri nequeat, quamquam *delegari* possit. Hinc ille principis auctoritatem ita extollebat, ut populum plane servum efficeret; hic populi potestatem adeo amplificabat, ut ei principem omnino submitteret. Uterque sine dubio pessime fallitur, tum quia falso nititur principio, tum quia in falsa delabitur consectaria. Nihilominus, inquit Rosminus (Filosofia del Diritto)» se noi raccogliamo da Obbes la confessione, che il potere civile è un diritto alienabile, e trasferibile in altrui proprietà; se da Rousseau togliamo la possibilità della rappresentazione, già ci troveremo giunti a concepire il potere civile d'una qualità e d'un indole stessa con quella di tutti gli altri diritti umani. Onde potrà essere da chi lo ha in proprio, o trasmesso ad altra persona o ad altra persona affidato per la

ARTICULUS III.

De legum ferendarum potestate.

Legis civilis natura et proprietates.

Potestas legum ferendarum late accepta est illud principis jus, quo subditis agendi ratio praescribitur. Ipsa autem lex praesertim civilis, teste s. Thoma (*)» nihil aliud est, quam quaedam rationis ordinatio ad commune bonum, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata». Quae quidem definitio enumeratis iis, quae legem efficiunt, intimam ejus naturam dilucide explicat. Itaque primo necesse est, ut lex a ratione proficiscatur. Lex enim sita est in quodam imperio. At vero imperium est actus rationis. Imperans quippe dirigit eum, cui fert imperium, ad aliquid agendum, *per modum* cujusdam, ut ajunt, *intimationis*; sic autem alium dirigere est proprium rationis munus. Praeterea quamquam quod placuit principi, id legis vim habere dicitur, tamen docente eodem auctore (**)» voluntas de his, quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur, quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas, quam lex». Secunda legis proprietas est, ut ea non uni tantum, vel alteri homini, sed integrae hominum communitati imponatur. Quod sane non ita est accipiendum ac si lex toti societati imponi semper debeat. Satis enim est, ut certae cuidam societatis parti, cujusmodi est artificum, aut mercatorum, aut nobilium multitudo, feratur. Atque in hoc quidem lex a praecepto secernitur, quod praeceptum uni vel paucis, lex autem multis, qui communitatem aliquam efficiunt, ferri consuevit. Quare praeceptum dici potest *applicatio* quaedam legis ad peculiare aliquod factum. Hinc quum paterfamilias filio praecipit, sibi in certa quadam re gerenda obtemperari, tum merito censetur praecipi id, quod lege naturali, quae natos parentibus obtemperare jubet, sine dubio continetur. Tertio illud legis maxime proprium est, ut ea tendat ad bonum commune. Leges enim subsidia quaedam sunt, quibus finis civili societati pro-

sua amministrazione. Quindi ce ne riusciranno le due forme di governo riconosciute oggidì dai trattati vigenti fra le nazioni di tutto il mondo l'*assoluta* dico e la *rappresentativa* ».

(*) 1. 2. q. 90. a. 4.

(**) a. 1. ad 3.

positus est obtinendus. Hujusmodi autem finis in bono communi est situs ; id igitur leges spectare perpetuo debent. Quod utique saniores omnes philosophi pro certo atque inconcusso semper habuere ; quorum nomine Tullius in secundo de legibus libro» constat, inquit, profecto ad salutem civium, civitatumque incolumitatem, vitamque hominum et quietam et beatam inventas esse leges». Tum paucis interjectis subdit» ex quo intelligi potest, eos qui perniciosa et injusta populis jussa descripserint, quidvis potius tulisse, quam leges ». Quarto demum necesse est, ut lex promulgetur. Nam ad intimam legis *positivae* naturam pertinet, ut ea subditis imponatur; unde et nomen suum duxit. Nisi enim subditis imponatur, ac quodammodo applicetur, neque dirigere, neque movere eos ad agendum potest. Jam vero lex tum reipsa subditis imponitur, quum promulgatione iisdem innotescit. Neque enim subditi, ad legem servandam tenentur, antequam haec iis nota fiat; absurdum siquidem est, quemquam obstringi ad id praestandum, quod citra culpam ignorat. Igitur inter qualitates legis civilis maxime proprias recensenda est promulgatio. » Lex, inquit s. doctor (*) saepius laudatus, imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his, quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione ; unde promulgatio ipsa est necessaria ad hoc, quod lex habeat suam virtutem».

Quanta sit legum positivarum necessitas.

Praeter leges naturales, ad regendam societatem civilem, necessariae sunt leges positivae. Civilis enim societas regi nequit absque legibus quae apertissimae sint, et quantum fieri potest, omni ex parte definitae. Jam vero etsi generaliora naturae praecepta satis aperta sint ac perspicua, nihilominus, quae in iis continentur, multa plerumque obscuritate laborant. Alia praeterea sunt non pauca, quae quidem clare a naturae lege praecipiuntur, attamen haudquaquam determinantur, sive quoad tempus, quo quaedam sunt agenda, sive quoad aetatem, quae ad contractûs rite ineundos requiritur, sive quoad aliud simile adjunctum. His accedit, ad coercendam hominum improborum audaciam om-

(*) Loc. cit. a 4.

nino opus esse, ut singulis delictis certae quaedam poenae sint propositae, quae sint omnibus notae, quaeque sine mora male agentibus infligantur. Naturae autem lex poenas, quibus est communita, generali dumtaxat ratione, proponit, ac fere nonnisi post hanc vitam infligit. Igitur ad societatem civilem administrandam, servandamque necesse est, ut legibus naturalibus leges *positivae* ab ipsis conditae hominibus adjungantur.

Undenam leges humanae deriventur.

Atque haec quidem patefaciunt, quaenam sit humanarum legum origo. Ex dictis enim colligitur leges humanas ex ipsa naturae lege dimanare, duplici modo. Nam interdum ex ea lege, uti consectaria quaedam ex generaliori aliquo principio, derivantur; interdum ad eandem determinandam, atque in praxim deducendam constituuntur. Quod utique animadversum jam est atque explanatum a s. Thoma, qui (*) » sciendum est, inquit, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari. Uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis et principiis conclusiones demonstrativae producuntur; secundo vero modo simile est, quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domûs necesse est, quod determinet ad hanc vel illam domûs figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis legis naturae per modum conclusionum; sicut hoc quod est, non esse occidendum; ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est, nulli esse faciendum malum. Quaedam vero per modum determinationis; sicut lex naturae habet, quod ille qui peccat, puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita; sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali; sed ea, quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent». Hoc autem postremum idcirco asseritur, quia pendet a libera hominum voluntate, non perinde ac si, lege naturali, nullo modo nitatur. Haec enim lex omnium legum humanarum, atque adeo divinarum est fundamentum.

An loco legum adhi-

Tanta est ad societatem civilem administrandam legum necessitas, ut earum vice ne ipsa quidem praecepta fungi

(*) 1. 2. q. 95. a. 2.

queant. Primo enim necesse est, ut cives in antecessum a- beri queant
gnoscant, quaenam sint muneris sui partes; quo scilicet ad praecepta.
as implendas facilius se comparent. Jam vero ubi pro legi-
ous usurpentur praecepta, fieri nequit, ut illud civibus ma-
ture innotescat; siquidem praecepta propemodum ex impro-
viso imponi solent. Sane quum praecepta singillatim, occa-
sione data, ferantur, ex iis cives cognoscere nequeunt, quae-
nam sit generalis agendi ratio, quam sequuntur ii, qui rem-
publicam moderantur. Quamobrem illi idonei minus sunt
ad hosce pro viribus adjuvandos; quod potissimum est ci-
vium officium. Praeterea difficile admodum est ab humano
principe tot ferri praecepta, quot ad plenum totius commu-
nitatis regimen requiruntur, praesertim ubi communitas
paullo amplior sit. Quae difficultas si magna merito habe-
tur in monarchia, maxima profecto est habenda in ea re-
gnandi ratione, quae plures admittit imperantes; hi siqui-
dem nihil decernunt nisi conveniant, ac magna etiam ex
parte consentiant. Ad haec, praeceptis servari vix potest ea
inter cives aequalitas, quae inter praecipua eorum jura non
immerito recensetur. Nam fieri nequit, sive ex oblivione,
sive ex personarum acceptione, sive ex aliqua alia causa,
ut qui fert praecepta, aequali prorsus ratione, erga singu-
los, se se gerat, ac perpetuo sibi consentiat. Denique prae-
ceptum errore aut cupiditate facile vitiatur; a quibus in-
commodis vacua est lex. Nam cum praeceptum ipsis rerum
adjunctis urgentibus feratur, atque ea respiciat, quae jam
adsunt, lex nonnisi multis diligenter expensis, atque inter
se collatis fertur, eaque respicit, quae futura sunt. Jam
vero, quae nullam patiuntur moram, errori magis obnoxia
sunt, quam quae longam deliberationem, maturumque ad-
mittunt consilium; item quae jam adsunt multo majorem
in hominum animos vim exserunt, quam quae sunt futura.
Igitur errore pravaque affectione multo facilius vitiari prae-
ceptum potest, quam lex; ac proinde satius est civilem so-
cietatem legibus, quam praeceptis administrari.

Ex eo quod leges *positivae* ad societatem civilem re- An princeps
gendam sunt necessariae, aperte profluit, principem civilem civilis legum
harum ferendarum potestate pollere. Quae quidem potestas, ferendarum
ulla opera, evinci sic potest: princeps civilis merito cen- potestate sit
setur posse id omne, quod ad obtinendum finem societati instructus.
civili propositum est necessarium. Is autem finis absque le-
gibus obtineri nequit. Cum enim positus sit in bono commu-
ni, cum cives assequi nequeunt, nisi una quodammodo mem-

te, unaque voluntate in hujusmodi bonum ferantur. Atqui fieri nequit, ut cives, absque legum subsidio, tanta consensione ad commune bonum contendant. Nam summa est inter eos sentiendi ac volendi discrepantia. Quare ut in unum eundemque finem procurandum unanimi studio incumbant, omnino necesse est, ut iis omnibus certa quaedam agendi ratio proponatur ac praescribatur. Jam vero id non aliter efficitur, quam legibus; hae siquidem eam civibus praecipiunt agendi rationem, quae communi bono assequendo aptissima existimatur. Cum igitur societas civilis, absque legum adjumento, suum consequi finem nequeat, earum ferendarum potestas principi civili nullo modo est deneganda.

Quae sit legum humanarum obligatio.

Obligatio, quam pariunt leges civiles, est vere moralis, nimirum ejusmodi, quae sine culpa abrumpi nequit. Haec enim obligatio reipsa non differt ab ea, quam pariunt leges naturales. Civiles namque leges interdum fluunt a naturalibus, interdum eas, adjunctorum enunciatione, determinant. Quum fluunt a naturalibus non minorem profecto vim habent, quam ipsae leges naturales; tum siquidem et illae a natura originem ducunt. Quum vero eas determinant, tum nituntur eo naturali praecepto, quo subditi principibus obtemperare tenentur, in iis omnibus quae civilem potestatem nequaquam excedunt. Neque enim a civili potestate censendum est alienum ea definire, quae a naturae lege, generali dumtaxat ratione jubentur aut vetantur; cum id saepissime sit prorsus necessarium. Igitur et in posteriori hypothesi leges civiles ad naturales aperte revocantur, ac proinde obligatio, quae illis inest, reipsa non differt ab ea, quae istarum est propria. Atqui obligatio ex naturalibus legibus profecta est vere *moralis*. Ergo talis est et illa, quae ex civilibus proficiscitur (19).

(19) Cum tanta sit civilis legis auctoritas, ejusmodi nihilominus interdum incidunt adjuncta, in quibus licitum est agere praeter ejus verba. S. Thomas (1. 2. q. 96. a. 6.) dilucide id evincit; etsi monet, aliter se rem habere, quum ex legis custodia, damni subeundi periculum in praesenti imminet, aliter quum hujusmodi periculum procul abest. In illo enim rerum discrimine, nulla est legislatoris consulendi necessitas; in hoc ab eodem petenda exemptio est. At praestat, ipsum s. doctorem loquentem audire.» Omnis, inquit, lex ordinatur ad communem hominum salutem, et in tantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile, ut in pluribus, quod tamen aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casûs intueri, proponit legem, secundum ea, quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem uti-

Legum civilium varietas.

Leges civiles tam variae sunt, quam variae sunt res in quibus versantur; quam variae sunt conditiones hominum, quibus imponuntur. Longum est ac laboriosum nimis, eam persequi legum civilium partitionem, quae petitur ex materia iisdem subjecta. Hinc nos illas partimur, pro diversa conditione eorum, qui civilibus legibus utcumque obnoxii sunt. Juxta hanc partitionem triplex est legum civilium genus. Nam aliae respiciunt ipsum principem, atque usum eorum jurium, quibus princeps est instructus. Quae quidem leges pro quibusdam totius regni fundamentis, non immerito habentur. Aliae respiciunt eos, qui munere aliquo publico funguntur. Aliae demum spectant omnes generatim subditos, aut certe non exiguam subditorum partem. Ad primum genus pertinent eae, quae certum militum dirigendorum numerum statuunt; atque item eae, quae, in regiis familiis, successionum jura moderantur (20). Secun-

statem. Unde si emergat casus, in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda; sicut si in civitate obsessa statuatur lex, quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti, ut in pluribus. Si tamen contingat casus, quod insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati si eis portae aperirentur; et ideo in tali casu essent portae aperiendae contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertineat ad quemlibet, ut interpretetur quid sit utile civitati, et quid inutile civitati, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casûs, habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram, ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam; quia necessitas non subditur legi».

(20) Hic nobis ultro se se offert nota illa quaestio, an scilicet ipse princeps legibus ab se latis subjiciatur. Communis opinio fert, eos ipsos principes, qui absolutam habent legum condendarum potestatem, suis subjici legibus, quoad vim earum dirigentem, atque obligantem, non minus quam quivis subditus; etsi minime subjiciuntur, quoad vim cogentem, quae in poenis infligendis potissime versatur. Haec nobis opinio a primis probatur, utpote quae sanae rationi consentanea prorsus videatur. Revera quemadmodum naturae lex, praecipit, ut subditi principum morum jussis obtemperent, atque ad illa se se accommodent, ne forte in civili corpore membra dissentiant, ac veluti dissonent a capite: ita quoque praescribit, ut princeps vita et bonis moribus cum civibus sibi subjectis consentiat, ne pariter inter caput et membra, dissensus existat ac dissonantia. Id enim in ipsius reipublicae detrimentum necessario cederet. At vero nisi princeps suas ipse leges, suaque statuta fideliter servet, vita vitae ac bonorum morum concordia inter eum et subditos obtineri nequit. Igitur constat, ipsum summum imperantem, ad suas leges servandas, jure naturae obligari. His adde tum pravum exemplum, quod princeps ex lex suis subditis praeberet, tum etiam non levem ignominiae notam, quam suo nomini inureret. Quod autem attinet ad poenam legi ad-

dae praescribunt normas, quae in publicis muneribus obeundis sunt sequendae. Ex postremis aliae ostendunt, quanam ratione cives se se gerere debeant, erga principem, cujusmodi est lex de tributis solvendis; aliae praecipiunt, quanam ratione iidem se se gerere debeant, inter se, cujusmodi est lex haereditatis adeundae. Illae publicae, hae privatae vocari non incommode possunt.

Quantum pateat civilis legum ferendarum potestas.

Potestas legum ferendarum, jubendo aut vetando, generatim versatur in iis omnibus, quae finem societati civili propositum promovere aut impedire utcumque possunt. Nihilominus cum hujusmodi potestas tam late pateat, certi quidam fines sunt ei praestituti ab ea scilicet lege, quae quidquid justitiae atque honestati est contrarium omnino interdicit. Quare in hisce rebus, leges humanae qualescumque illae sint, nullam plane obligandi vim habent.» Ferendarum legum jus, inquit Barolius (*) non est profecto infinitum. Neque enim se porrigit ad omnes res, omnesque actiones. Illud Hobbesii placitum, videlicet fieri non posse, ut existat lex injusta, quia cum dimanet a suprema potestate, hoc ipso fit justa, merum est delirium. Humanus animus ab hisce opinionibus vehementer abhorret. Hujusmodi effata, dum purae putaeque tyrannidis fundamenta jaciunt, invisam plane, aut saltem su-

nexam, manifestum est, principem quavis poenae subeundae obligatione esse solutum. Nam poena cum sit quaedam *coactio*, non infligitur nisi per aliquam ipsius superioris actionem, quae necessario subditum respicit. Atqui nullus est in civili societate, cui summus imperans subjiciatur. Igitur nullus pariter est, qui merito possit eum cogere ad poenam, a civili lege intentatam, subeundam. Notandum nihilominus est aliquas esse posse leges, quae unos obligent subditos; si nimirum quid praecipiant, quod deceat unos pariter subditos, non autem et ipsum principem cujusmodi est lex, quae vetat, ne quis arma deferat; aut ne quis sericis utatur vestibus. Haec praecepta privatis quidem hominibus congruunt, non autem ipsi principi. Nam cum princeps ideirco sit constitutus, ut male agentes plectat, atque adeo bellum, si opus fuerit, hostibus moveat: profecto ejus majestatem decet, ut armis stipatus incedat. Hinc merito dicitur. (Rom. 13.) non sine causa gladium portare. Item aequum est, principem ipsa induendi ratione a plebe secerni. Quare, quod diximus, principem lege ab se lata obstringi, id eatenus est admittendum, quatenus res, quae praecipitur, ipsam principis conditionem minime dedecet, ita si justum frugibus pretium statuatur, hujusmodi legi, ipsae illae fruges, quae ad principem spectant, obnoxiae non immerito existimantur. Nam quemadmodum non est justitiae ordini contrarium, ut aliam agendi rationem servet princeps, aliam subditus in iis, quae aliter se habent ad principem, aliter ad subditum, ita eidem ordini est maxime consentaneum, ut utrique, uni eidemque legi subdantur, in aliis omnibus quae aeque se habent ad utramque.

(*) Diritto Naturale Pubblico Interno § 109.

picioni obnoxiam efficiunt vel eam potestatem summam, uae justa est ac legitima; ei siquidem id tribuunt, quod ec debetur, nec deberi potest, quippe quod rectae ra- ioni, legique naturali, quae bonos mores ac jura tue- ur est aperte contrarium. Quis est, qui non injustam di- eret eam legem, quae subditis omnibus vetaret spiritum itamque ducere, conjugium inire, cibum potumque su- nere, quaeque iis praescriberet turpissimum corporis quae- tum facere, mentiri, pejerare, latrocinari, homines jugula- e, perinde ac si haec ad officium spectare unquam pos- ent, atque ita niteretur vertere actionem, quae, suapte atura, est prava, in actionem rectam, vitiumque in vir- utem? Apud omnes populos habita semper est justa ea lex ivilis, quae una cum lege naturali, tendat ad assequen- dum finem civilis societatis proprium, ac propterea non sit aliud quam quaedam illius applicatio ad facta singula. Hoc pacto jus legum ferendarum suis veluti terminis circum- scribitur, ac revocatur ad omnes eas leges promulgandas, quae justae sint, atque ad scopum civitati praestitutum ttingendum necessariae. Quare ubi princeps quidpiam, quod illicitum sit, jubeat, subditus nullo prorsus obtem- perandi officio devincitur ».

ARTICULUS IV.

De potestate exequente.

Potestatis exequentis notio.

Potestas exequens posita est in illo jure, quo in prae- xim deducuntur quaecumque a potestate legum ferenda- um sunt constituta. Quamobrem eo tendit, ut voluntas le- islatoris opere ipso perficiatur. Hinc autem colligitur po- estatem exequentem ita se habere ad potestatem legum fe- rendarum, uti se habet medium ad finem. Illa enim huic nservit non secus ac medium fini inservire consuevit; etsi traque spectat bonum commune, ad quod omnes civilis potestatis partes referuntur.

Legum ferendarum potestati addenda est potestas exequens.

Legum ferendarum potestas, absque adjumento pote- tatis exequentis, bono communi obtinendo est plane impar. Primo enim parum refert decernere quid sit agendum, nisi et manus operi diligenter adhibeatur. Praeterea ii, quibus leges imponuntur, libero pollent arbitrio. Quare fieri pot- est, ut legibus morem gerere abnuant. Quod quidem eo facilius evenit, quo ea, quae praescribuntur, pravis homi-

num cupiditatibus magis adversantur. Hinc jus legum condendarum, nisi adsit quoque aliud jus, quo homines minus dociles, ad eas servandas, vi atque armis, si opus sit, valide impellantur, suo saepe fine, sine dubio frustrabitur. Igitur nemo sanus dubitare potest, quin in civili societate, praeter potestatem legum latricem, alia pariter potestas, quae illas implere faciat, sit agnoscenda.

Unum idemque est utriusque potestatis subjectum.

Subjectum potestatis exequentis non est reipsa diversum a subjecto potestatis legumlatricis. Hae namque potestates sunt quaedam veluti partes potestatis politicae. Jam vero politicae potestatis subjectum necessario est unum, sive *physice*, ut quum ea residet in uno dumtaxat homine, sive saltem *moraliter*, ut quum ea residet in certo quodam hominum coetu. Nam si politica potestas suapte natura inter plures distribuitur, quorum alter ab altero haud pendeat, societatis humanae incolumitati non satis est a natura consultum. Societatis enim incolumitas postulat, ut partes civilis potestatis omnes ad commune bonum obtinendum conspirent. Ubi autem potestas civilis in frusta quodammodo concidatur ac pluribus dividatur hominibus, sine dubio saepius fiet, ut alter alteri resistat, atque omnino repugnet. In quo quidem civilium rectorum conflictu ipsa civitas incolumis esse nequit. Potestas ergo politica tota reperitur in uno homine aut hominum coetu, ac proinde ejus partes ad diversos homines aut hominum coetûs minime pertinent.

In ipsa illa regiminis forma quae vocatur repraesentativa.

Non equidem ignoramus, quasdam esse politici regiminis formas, in quibus usus potestatis exequentis est omnino sejunctus ab usu potestatis legum latricis. Nihilominus existimamus, ibi quoque subjectum unius potestatis non esse aliud a subjecto alterius. Nam et in hujusmodi regnis politicae potestatis subjectum est unum; quippe quod neque constat ex iis dumtaxat, qui leges condunt, neque dumtaxat ex iis, qui leges implere faciunt, sed ex utrisque simul sumptis. Igitur et peculiares potestates, quibus conflatur ipsa civilis potestas, in hisce ipsis regnis, in uno pariter subjecto resideant oportet; etsi diversae ejus partes diversis hominibus aut hominum coetibus exercendae committuntur (21).

(21) Montesquius (Esprit des Loix liv. 11. ch. 6.) » quum, inquit, in uno eodemque homine aut hominum coetu, potestas legumlatrix conjungitur cum potestate exequente, tum nulla est civilis libertas. Ibi enim merito timeri potest, ne ipse princeps aut senatus leges condat tyrannidi faventes, easdemque tyrannorum more servare faciat». In quam qui-

Quantum pateat potestas exequens.

Potestas exequens tantum patet quantum potestas legumlatrix. Ejus enim est efficere ut leges in praxim deducantur. Sane si minus illa pateret, saepe ipsa potestas legum latrix necessario esset inefficax. At vero id cum naturae providentia componi nequit. Itaque ad legitimos potestatis exequentis limites generatim definiendos, minime necessarium est, ut sive socialem aliquem contractum fingamus, sive intimam ipsius regni constitutionem dignoscamus, sed satis est, ut munus ejus proprium in mentem revocemus; quod cum sit positum in curanda legum custodia, per se constat, eam versari merito posse, in iis omnibus, quae legibus sunt obnoxia. Quare ad eam spectat, ut et designet, qui pacis bellique munia fideliter obeant, et militum copias instruat, et publicis invigilet moribus, et privatorum hominum jura tueatur, et commercium foveat, scientiasque promoveat et bona communia diligenter administret, et ea demum omnia paret, adhibeatque subsidia, quibus finis civili societati propositus proxime obtinetur.

ARTICULUS V.

De potestate judicante.

Quid sit potestas judicans, an

Potestas judicans est ea, qua princeps civilis civium controversias, quae de juribus cujusque propriis identidem

rem sententiam, haec nos animadvertimus. Primo, in quavis politici reminis forma, quae legitima sit, subjectum potestatis legum latricis non est reipsa aliuda subjecto potestatis exequentis; etsi quaedam est reipublicae administrandae ratio, per quam usus unius potestatis ab usu alterius secernitur. Quare si harum potestatum conjunctio civilem everteret libertatem, haec in nullo plane regno locum haberet. Quod est aperte absurdum. Praeterea vel apud eos populos, ubi legum ferendarum et exequendarum munera sunt penitus sejuncta, et fieri quemt leges, quae tyrannidi faveant, et tyrannorum more in praxim deduci eaedem possunt; nimirum qui leges condunt, quique eas servari curant, ad populos vexandos una conspirent. Igitur earum potestatum divisio tyrannidis periculum nequaquam excludit. Denique Montesquius aut contendit, potestatis illas, suapte natura, esse dividendas, aut solummodo vult id commodi bono assequendo esse magis accommodatum. Si primum, maxime fallitur. Nam testibus omnibus late patis, plures sunt civilis regiminis formae, quae legitimae habentur, quaeque illas potestates, vel quoad usum conjungere consueverunt. Si vero alterum asserit, suam theoriam minium extendit. Fieri enim potest, ut apud unum quidem populum communi bono assequendo magis inserviat ea reipublicae administrandae ratio, quae potestatem exequentem a potestate legumlatrice, quantum res patitur, sejungat; apud alium vero idem bonum commune postulet, ut ejusque potestatis exercendae munus uni dumtaxat homini aut hominum coetui committatur; siquidem diversa populorum indoles diversam patter civilis regiminis rationem aperte requirit.

princeps civilis eadem sit praeditus.

excitantur, legibus abs se conditis, rite dirimit ac componit. Quare tota est in cognoscendis definiendisque iis privatorum hominum juribus, quae sive in dubium revocantur, sive laesa creduntur. Hujusmodi potestas pars quaedam est politicae potestatis. Nam cum potestatis politicae munus proprium sit procurare bonum commune, ejusdem veluti partes merito censentur peculiares potestates, quaecumque bono communi procurando aliqua ratione inserviunt. Hanc autem laudem sibi in primis non immerito vindicat judicandi potestas. Ejus enim usus eo tendit, ut civium jura tuta sint, atque illaesa. At vero in hac jurium tutela potissime situm est bonum commune. Non est igitur dubitandum, quin ipsa judicandi potestas pars quaedam sit politicae potestatis. Hinc autem colligimus summum imperantem pleno judicandi jure esse instructum. Nam ubi est totum, ibi et partes sint oportet. Atqui in uno summo imperante, sive is sit unus *physice*, sive tantum *moraliter*, tota reperitur politica potestas. Ergo et partes ejus omnes quarum praecipua est, potestas judicandi, in eodem sine dubio reperiuntur. Praeterea summus imperans instructus est potestate legum latrice; ergo et judicante; si quidem haec in illa quodammodo includitur. Judicia enim ita se habent ad leges, uti peculiares enunciationes ad generaliora rationis pronunciata. Nam quemadmodum peculiares enunciationes continentur in generalioribus pronunciatis, ex iisque deducuntur, ita judicia in legibus veluti latent, ex iisque eruuntur. Qui enim judicis munere fungitur, is ex legibus civilibus infert, quid ad quemque, in quibuslibet rerum adjunctis reipsa pertineat. Ex quo patet, judicia in legibus quodammodo delitescere, ac propterea potestatem judicantem in legumlatrice vere includi. Jam vero summus imperans absque dubio pollet potestate legumlatrice; ergo et judicante polleat necesse est.

De potestate judicante quid sentiat Rotteckus (Rotteck).

Rotteckus adversus potestatem judicantem » non est, inquit, (*) necessarium tertiam quamdam potestatem, eam scilicet, quam vocant judicantem, statuere; imo vero id plerisque iisque admodum periculosis erroribus viam aperit. Justitiae administratio, idest judicandi actio est *functio* mere *logica*, quae proinde alicujus potestatis, vel supremae, propria esse nequit. Judicis enim est cognoscere, non autem imperare. Nemo est minus idoneus, minusque accommodatus ad definien-

(*) Lehrbuch des Vernunftrechtes und der Staatswissenschaftem

rum cognoscendumve quid sit jus, quam qui potestate est structus, ipsumque jus suam vim omnem amittit, ubi primum ab homine aliquo potentiori praescribitur. Hinc est quod suprema potestas, ex communi omnium sensu, aut in difficilioribus, quae occurrunt, rerum adjunctis, ex sapientioribus exquirere debet, quidnam ad jus vere pertineat, et scilicet illud tueatur, atque adamussim impleat. Nam si ipsa per se id decerneret, suum saepe libitum loco juris facile poneret, atque hac ratione summam juri perniciem afferret. Quocirca summus imperans judicum collegia quaeram, si sapit, instituit, ut nempe discat, quidnam ex eorum sententia cuique sit jure debitum, ac demum peritiorum inventa perficiat. Summi enim imperantis est, ut juri quidem reddendo inserviat, non autem ut illud plena quadam atque absoluta potestate praescribat. Ipsa juris natura intima postulat, ut illud a suprema potestate nullo modo pendeat, sed definiri debeat per sanam dumtaxat hominis cujusvis rationem, aut perprudentiorum scientiam, quae pariter est omni ex parte libera». Ex his denique colligit Rotteckus, potestatem judicantem esse merum commentum, pusque usum injustitia plenum esse, utpote qui extremum humanae libertati asylum praecludit, atque adeo quidquid ad personam uniuscujusque civis pertinet, ac nulli hominum est obnoxium, pessumdat, atque omnino perdet.

Discutiuntur ea quae adversus potestatem judicantem a Rottecko sunt proposita.

Haec quae a Rottecko de potestate judicante, tanta asseveratione affirmantur, partim falsa sunt, partim plus aequo amplificata. Primo enim cum in civili societate pluriacae inter cives, de juribus cujusque propriis, controversiae necessario excitentur, opus est ut adsit, qui eas diligenter discutiat, suoque judicio componat. Cujusvis autem hominis, vel sapientissimi, judicium civilibus controversiis componendis profecto impar erit, nisi habeat vim legis, videlicet nisi sit ejusmodi, a quo nefas sit recedere. At vero quaeter ipsum principem, aut eum, qui principis vices gerit, quemo est in civitate, qui tale judicium ferre queat. Igitur necesse est, ut in principe civili, praeter geminam legum ferendarum atque exequendarum potestatem, tertium aliud, ad judicandum, jus pariter agnoscamus. Quod autem attinet ad errandi periculum, quod ex hac nostra sententia imminere dicitur, animadvertimus nullam esse sententiam, quantumvis sana ex qua, si perperam accipiatur, ingens errandi periculum non immineat. Ita qui principi jus tribuit dirimendi lites civiles, plane pro arbitrio, atque adeo contra ipsa rationis

praescripta, is profecto pessime decipitur; verum qui in principe agnoscit certam quamdam administrandae justitiae potestatem, ad normam legum, quae justae sint, ac sapientia plenae, is cum veritate apprime consentit. At, inquit adversarius, judicandi actio est *functio* mere *logica*; esto ita se res habeat. Num propterea summus imperans eidem implendae erit minus idoneus? Nonne et illi mens inest qua possit videre quidnam sit id, de quo agitur, perque legem abs se conditam quodammodo explorare quidquid in controversiam vocatur, ac demum decernere, cuinam ex disceptantibus justitia faveat. Sane suprema potestas nullo modo impedit, quominus qui ea pollet, ad ejusmodi actiones exercendas sit aptus. Ceterum, ut jam monuimus, peremptoria judicis sententia quamdam habet vim legis ac proinde pro *functione* mere *logica* haberi nequit. Igitur etsi judicis proprium maxime sit cognoscere, non tamen est ab ejus munere prorsus alienum imperare; siquidem justitiae administratio, quae cognitione potissimum continetur, non est imperii cujusvis expers. De jure autem, quod a potentiori aliquo praescribatur, advertimus, illud duplici modo praescribi posse, primo ita, ut in eo praescribendo, nulla veritatis justitiaeque habita ratione, omnia temere ac pro arbitrio decernantur; secundo ita, ut omnia ad normam rationis legisque civilis sedulo exigantur. Certo si jus priori modo praescribitur, nullam plane vim habere potest; at si praescribitur altero, tum hominis jus praescribentis potentia, quantumvis magna, nulli profecto juri detrimentum importat. Facile vero concedimus a summo imperante, ad jura hominum cognoscenda, communem omnium sensum, atque in primis sapientiorum judicium esse consulendum, non quod ipse judicandi potestate careat, sed quod aliorum consilio, in re admodum difficili, non parum juvari queat. An vero expediat stabilia quaedam judicum collegia constituere, id ex conditione ipsius reipublicae administrandae erit colligendum. Nihilominus nos minime inficiamur fieri posse, ut summus imperans suum nobis libitum pro jure obtrudat. Nullus enim hominum est, qui ea, quam forte habet, potestate abuti nequeat. At quia jure, quo quis pollet, abuti potest, non idcirco illud est ei denegandum. Secus nulla prorsus essent hominum jura; quod est aperte falsum. Denique et illud concedimus, videlicet jus, suapte natura, a vi qualibet esse immune. Verum non raro accidit, ut jura hominum neque satis certa sint, neque satis defi-

nita. Tum vero requiritur summa quaedam potestas, quae sive per se, sive per alium, ratione duce, definiat quid ad jus cujusque pertineat, quaeque illud perfici curet? Quae quidem potestas, cum pars quaedam sit ipsius politicae potestatis, in bonum commune per se tendit. Tantum abest, ut sit mera fictio, quae extremum humanae libertati perfugium eripiat, atque omnia hominum jura invadat ac destruat.

Quaenam in jure administrando servari debeant. An ipse per se princeps potestate judicante uti merito possit.

Justitiam aut ipse per se princeps administrat, aut aliis administrandam committit. Quacumque autem ratione justitia administretur, quaedam sunt, hac in re, necessario servanda. Nam primo cognoscenda diligenter est ipsa controversia, quae est excitata. Praeterea inter leges, quae jam vigent, perquirenda ea, cui subjicitur id, quod in controversiam vocatur. Denique idipsum cum lege jam vigente conferendum, ut aperte pateat, quid sit decernendum. Hinc minime fas est, novam in praesenti legem condere, ad id, quod jam est peractum, dijudicandum. Fieri enim nequit, ut lex, quae suapte natura futurum spectat, vim habeat in id, quod praeteriit. Quod vero ipse per se princeps merito possit, si velit, justitiam administrare; id ex eo colligitur, quod quicumque jure aliquo est instructus, huic fas est eodem, pro libito, uti. Atque haec juris administrandi ratio, per ipsum scilicet principem, tum potissime locum habuit, quum et hominum mutuae conjunctiones minus implicatae, et communitates minus amplae fuere. Nihil autem erat, aetate illa felici, quod principem, apud populum, magis commendaret, quam judicis officium graviter ac sancte impletum. Extant adhuc exiguae quaedam gentes, apud quas, lites majoris momenti ab ipso summo imperante non raro dediciuntur; imo vero, vel post judicialium collegiorum constitutionem, in grandioribus ipsis regnis, quaedam sunt controversiae, quibus una regis sententia finem imponere consuevit. Et merito quidem; nam nemo est, cui cordi magis esse queat recta justitiae administratio, a qua societatis humanae felicitas in primis pendet, quam summo imperanti; nemo qui sive a divitiarum amore, sive ab honorum affectatione, ad justitiam violandam minus trahatur, quam ipse qui ceteros dignitate antecellit, ac veluti filios paterna quadam benevolentia complectitur.

Potestatis judicantis usus utilius plerumque a

At vero princeps civilis, in ampliori praesertim communitate, cum plurimis, iisque gravissimis, distineatur negotiis, ipse per se omnes privatorum hominum sibi subdi-

principe aliis committitur, qui nihilominus in suo munere obeundo ipsi adhuc principi subduntur.

torum lites agnoscere, ac dijudicare commode nequit. Quamobrem hanc aliis provinciam prudenter demandat. Qua quidem judicum statuendorum potestate sine dubio est instructus. Id enim ad commune bonum procurandum quam maxime confert. Ex his colligimus, judices, spectata una naturae lege, a summo imperante pendere, utpote qui vicem ejus obeunt. Hinc est quod ab eodem designari instituti, dirigi, huic potius quam illi causarum generi cognoscendo destinari, atque ubi male se gerant, puniri ac munere ipso privari, jure optimo, possunt. Notandum insuper est, quod summus imperans, quum judices judicumque collegia constituit, ea qua praeditus est, judicandi potestate nequaquam se expoliat, sed ejus dumtaxat usum aliis committit. Quocirca, vel post judicum constituta collegia, licitum est ei, quamlibet civium sibi subjectorum causam, ad suum tribunal, revocare, atque adeo primas litigantium postulationes excipere; imo vero cuilibet civi principis adeundi venia datur, quoties non immerito putet, per judicum sententiam, sibi factam esse injuriam, nisi forte ipsemet princeps omnino interdixerit, ne quis, in eo rerum discrimine, ad superiorem aliquem judicem provocare audeat (22).

An erigenda sint suprema quaedam tribunalia. quae a sum-

Plerique sunt, nostra praesertim aetate, qui acriter contendunt, ad rectam justitiae administrationem, omnino necessarium esse, ut erigantur supraema quaedam tribunalia (le corti sovrane di giustizia) in quibus judices, in suo

(22) Non modo inter civem et civem, sed etiam inter principem et civem quemcumque oriri possunt controversiae, de juribus cujusque propriis. Quaeritur itaque, si forte id accidat, cujusnam judicio hujusmodi controversiae subjici debeant. Sunt qui contendunt, justitiam postulare, ut id genus causae dijudicentur ab iis ipsis, quibus ceterarum causarum dijudicandarum provincia est demandata, alii autumant isthaec judicia; in detrimentum ipsius civilis societatis maxime cedere, utpote quae principis majestatem, apud cives eidem subjectos, nimium dejiciunt. Nos cum cl. Barolio mediam inimus viam. Primum enim dicimus, judicibus, qui non secus ac reliqui cives summo imperanti subduntur, nullam per se inesse potestatem, ad eum judicandum. Quare controversias, quae inter summum imperantem et privatos homines ei subditos, forte excitentur, decidere judices nequeunt, nisi ab eodem, ad id ipsum, veniam habuerint. Praeterea quamquam judices de principis juribus, ipso assentiente, sententiam licite ferunt, tamen in ea significanda, praesertim si principi minùs faveat, eum servare debent modum, qui ejusdem dignitatem, ne minimum quidem, dedeceat. Profecto aequum est, ut princeps sententiam, quae hac ratione feratur ac significetur ultro admittat, atque adamussim exequatur. At si forte, quod vix fieri posse credendum est, id praestare detrectet, nulli plane subditorum licitum esse potest, illum ad eam exequendam cogere. Nefas enim est a quopiam ex subditis ullam principi vim inferri.

munere obeundo, a summis imperantibus nulla ratione pendeant. Haec nobis opinio, generatim spectata, falsa plane, ac principibus injuriosa videtur. Est falsa; nam statuit rectam justitiae administrationem depravari ex eo, quod judices summae potestati subjiciantur. Quod est rationi aeque ac experientiae contrarium. Est principibus injuriosa; nam jura eorum tenuare ac minuere nititur. Revera princeps civilis iis omnibus pollet juribus, quae, ad finem civitati propositum obtinendum, sunt necessaria; atqui inter hujusmodi jura, aperte reperitur et illud, quo civiles subditorum controversiae dijudicantur. Hoc itaque jus principi civili denegari , absque injuria , nequit. Jam vero inania prorsus essent jura nostra, nisi iisdem sive per nos, sive per alios, uti nobis liceret. Ergo princeps civilis, utroque modo, judicandi jure uti licite potest; si autem judicat per alios, hi ab eodem pendeant oportet, quippe qui, hac in re, quidam ejusdem procuratores non immerito censentur. Igitur spectata una naturae lege, nullum est judicum tribunal, quod summo imperanti non subdatur.

mo imperante haud pendeant(le corti sovrane di giustizia).

Neque vero est credendum, illa supremorum tribunalium, quae a nemine pendeant, constitutionem ab ipsa naturae lege praescribi; perinde ac si, absque illa, finis civili societati praestitutus obtineri haud posset. Fieri enim nequit, ut lex naturae id praescribat. Nam cum id ad certam quamdam politici regiminis formam pertineat , a lege naturae praescribi nequit, quin simul praescribatur illa ipsa regiminis forma, ad quam pertinet. Jam vero etsi lex naturae vetat eas omnes reipublicae administrandae rationes, quae per se pravae sunt, nullam tamen praescribit ex iis, quae sunt per se bonae, cujusmodi censentur illae omnes, quibus commune bonum commode procuratur , quae sine dubio plurimae sunt, atque admodum variae. Cum igitur illa supremorum tribunalium, quae a nemine pendeant, constitutio certae cujusdam regni gubernandi rationis sit propria, fieri nequit, ut a lege naturae praescribatur. Utrum vero ea sit a populis amplectenda , id dijudicari debet, ex peculiari regiminis forma, quae apud illos obtinuit, ac legitima existimatur. Haec enim, pro diversa ejus indole, tribunalia illa suprema aut ultro admittet , aut nullo pacto erigi patietur (23).

Lex naturae suprema illa tribunalia nequaquam praescribit.

(23) Judex, in ferenda sententia, eam sequi debet notitiam, quam ex testibus fide dignis accepit. Verum fieri potest, ut hujusmodi notitia

ARTICULUS VI.

De jure puniendi.

An summus imperans in civili societate puniendi jure sit instructus.

Jus puniendi in civili societate est ea potestas, qua constituuntur poenae inferendae iis, qui civiles leges infringere ausi fuerint. Haec quoque potestas pars quaedam est ejus potestatis, qua summus imperans ad rempublicam administrandam est praeditus. Recta enim reipublicae administratio continetur omnibus iis subsidiis, quae et nullam habent pravitatem, et ad commune omnium bonum obtinendum necessaria merito existimantur. Hujusmodi autem sunt poenae. Nam poena non est aliud, quam malum aliquod *phy-*

fallax sit, ac prorsus contraria ei, quam ipse, quoad illam ipsam rem, de qua agitur, sibi comparavit; ut si quis, quem judex certo novit esse innocentem, ex testium assertionibus, externisque indiciis convincatur reus mortis. In hoc rerum discrimine, quidnam judici erit agendum? S. Thomas (2. 2. q. 64. a 6. ad 3,)» judex, inquit, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit, si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum; si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi, qui eum asserunt nocentem». Ast alii, teste Gerdilio, (Devoirs des differents états de la vie) contra putant, atque, ut videtur, solido innixi fundamento, judicem non quidem posse absolvere eum, qui accusatur; nefas enim est agere adversus ordinem legum; at neque posse eum damnare, ac proinde debere potius muneri nuncium remittere, quam adversus hominem innocentem capitis sententiam ferre. Cui quidem opinioni nos ultro subscribimus duabus potissimum ducti rationibus. Prima est hujusmodi : innocentis interfectio ab homine quovis patrata est actio per se prava. Atqui judex, qui morte damnat eum, quem scit esse innocentem, revera interficit innocentem. Nam quod is, qui interficitur, ex fallacibus testium assertionibus convincatur reus, id neque eum poena, praesertim capitis, dignum facit; neque ejus innocentiae quidquam detrahit. Haec autem est altera: naturalis ratio idcirco praescribit, ut judex in ferenda sententia sequatur publicam illam notitiam, quam ex allegatis, ut ajunt, et probatis hausit, ne scilicet a veritate facile aberret, atque a justitia recedat. Igitur, quum aperte videt, sententiam fore falsam atque injustam, si juxta publica indicia et testimonia feratur, nefas ei est iisdem se se judicando accommodare. Nulla enim lex est servanda, quum ex ejus custodia consequitur id, quod ejusdem legis proposito, ac fini est omnino contrarium. At inquiunt, judex non ut persona privata, sed ut reipublicae minister judicium profert. Non igitur privatam, sed publicam notitiam judicando sequi debet. Nos vero reponimus hinc utique colligi, judicem ex privata scientia atque opinione, neque ullum damnare neque ullum absolvere jure posse; non autem eum debere se se, judicando accommodare publicis indiciis ac testimoniis, quando ei certo constat, haec veritati aeque ac justitiae adversari. Generalia enim illa effata prudenter sunt accipienda, ne forte id, quod ad justitiam servandam, innocentiamque protegendam est constitutum in injuriam perniciemque hominum proborum misere cedat.

sicum, quod malo *morali*, certa quadam ratione, rependitur. Jam vero nihil est rectae rationi magis consentaneum, quam malum physicum malo morali, servata aequitate, rependere. Igitur poenae notio nullam praesefert inhonestatem. Poenas vero ad civium jura sarta tectaque servanda, in quo commune bonum potissime est positum, esse necessarias, nemo sanus dubitare potest. Tanta enim est hominum aviditas ac petulantia, ut ii in officio contineri nequeant, nisi adhibita vi. Triplex autem est vis, quae hominibus inferri consuevit, est siquidem vis *moralis*, quae a lege proficiscitur, quaeque hominem officio divincit. Est et vis *physica*, qua hominis corpus violenter movetur, aut a motu cohibetur. Est denique vis, ut ajunt, *psychologica* qua voluntas humana, proposito bono malove, praesertim sensili, validissime concutitur atque, ad agendum impellitur, aut ab agendo deterretur. Porro vis moralis, etsi ceteras vires dignitate antecellit, tamen, ubi sola sit, vix unum et alterum a culpa, quae magnam sit allatura utilitatem, admittenda prohibebit; vis autem physica, neque commode, neque sine frequenti laedendae justitiae periculo adhibetur. Hujusmodi vis incommode adhibetur. Nam fieri nequit, ut semper praesto sit, qui homini in delictum irruenti manus injiciat; in ea vero adhibenda facile est, justitiam laedi; siquidem facile est credere, eum qui ad agendum se confert, legem esse infacturum, quamquam nulla legis infringendae voluntas in ipso insit. Accedit, vim hanc physicam brutamque homini, qui libero pollet arbitrio minime convenire, nisi forte is acceptam a natura dignitatem, aut ultro abjecerit, aut misere amiserit. Superest itaque, ut adhibeatur vis psychologica, quae in poenis adversus legum violatores constitutis, ac certissime irrogandis est sita. Hujusmodi vis, praeterquam quod nihil in se habet, quod liberum dedeceat hominem, ad praecavenda delicta, prae alia vi qualibet, est aptissima. Ablata enim causa, aufertur effectus. Jam vero psychologica vis consuetam humanorum delictorum causam, quae utilitate potissimum ac voluptate continetur, procul amovet. Homines enim ideo plerumque legem violant; quod, hac ratione, magnum aliquod bonum, praesertim sensile adipisci, aut retinere se posse autumant. Porro sapiens poenarum constitutio facit, ut delictum, in quibusvis rerum adjunctis detrimentum potius ac dolorem, quam utilitatem, voluptatemque importet. Quare propositis poenis validius existit incitamentum ad legem servandam, quam ad eam infringen-

dam. Cum itaque poenae sapienter constitutae consuetam humanorum delictorum causam, quantum fieri potest, auferant, ad ea praecavenda aptissimae sunt habendae. Non est ergo dubitandum, quin princeps civilis poenarum constituendarum potestate sit instructus. Inane autem esset, poenas in delicta patranda sancire, nisi eaedem pro delictis jam patratis irrogarentur; siquidem minae, quae nullo unquam tempore in praxim deducuntur, facile contemnuntur. Igitur puniendi jus, quo summus imperans in homines sibi subditos pollet, praeter poenarum constitutionem, earum quoque irrogationem necessario complectitur.

Quonam fundamento jus puniendi nitatur. Expenduntur celebriores hac de re philosophorum sententiae.

Philosophi in jure puniendi derivando ac stabiliendo non parum inter se dissentiunt. Quidam opinantur, jus puniendi in ipso illo jure, quo societas civilis sui conservationem incolumitatemque procurat, quodammodo includi. In hanc nos opinionem animadvertimus, ex una finis honestate, minime sequi honestatem eorum subsidiorum, quae ad illum assequendum faciunt. Fieri enim potest, ut per subsidium suapte natura pravum, cujusmodi est mendacium aut adulterium, finis per se honestissimus, cujusmodi est vitae hujus conservatio, interdum obtineri queat. Quare si jus puniendi non aliunde colligitur, quam ex jure se conservandi, ejus honestas non satis fit manifesta. Qui utilitate omnia metiuntur, contendunt, jus puniendi non alio niti fundamento, quam utilitate, tum singulorum, tum integrae societatis. Hi profecto non vident, commentitium esse ac plane absurdum jus, quod honestate ac justitia careat. Si autem jus puniendi ex una repetitur utilitate, non raro inhonestum, erit, atque injustum; siquidem utilitas non raro cum inhonestate atque injustitia conjungitur. Sunt qui docent, quemvis hominem quodam puniendi jure in se ipsum pollere, ex quo inferunt, jus puniendi in civili societate non esse aliud, quam illud ipsum jus, quo quilibet homo ad se ipsum plectendum erat praeditus, priusquam illud principi civili ultro concederet. Hisce nos in mentem revocamus primo jus puniendi per se referri ad alium, quippe quod ad justitiam pertinet; praeterea nullum esse, qui jure queat sibi mortem inferre vel ad poenam facinoris abs se patrati sumendam. Etsi enim homini aliquando licitum est ac plane laudabile in summum vitae discrimen se conjicere, nullo tamen tempore fas est seipsum interimere. Quare cum nemo alteri dare possit id, quo ipse caret, in hac sententia, summus imperans nullum ad poenam capitis

infligendam jus habet: quod quidem ex iis, quae mox dicturi sumus, falsum esse patebit. Nonnulli, cum in singulis hominibus in statu naturali vitam agentibus, verum aliorum puniendorum jus agnoscant, arbitrantur illud traditum ab ipsis esse certo cuidam homini, aut hominum coetui, quum primum civilis societas constitueretur. Haec sententia, non minus quam ea, quae proxime antecedit, sociali quodam contractu, qui inter cives et supremum civitatis rectorem sit initus, potissime nititur. Atqui potestas civilis ex hujusmodi contractu, uti vidimus, repeti nequit. Igitur quidquid huic fundamento superstruitur, sponte sua corruat necesse est. Alii volunt jus puniendi a jure se defendendi nequaquam differre. Inter eos eminet Romagnosius, cujus haec sunt placita (*), nimirum: poenarum irrogandarum jus in civili societate, non esse aliud, quam jus illud defensionis, quo quisque in statu praesertim naturae erat instructus; jus istud a singulis summo imperanti magna ex parte esse tributum, ac propterea in ipsam puniendi potestatem esse conversum. Ex his autem colligit, nefas per se esse poenam ullam infligere pro delictis, quae prorsus praeterierint. Nihilominus, inquit, cum quodvis delictum sive per eundem delinquentem, sive per alios facillime iteretur, homines, qui legem fregerint, puniri merito possunt, ad praecavenda scilicet delicta futura. Praeterea colligit, tum solummodo poenam esse justam, quum opus sit, ad bonum societatis servandum, pessumdare ac quodammodo immolare bonum hominis privati. Eo namque docente, quum homini flagitioso irroganda est poena, existit quidam conflictus inter jura illius et jura communitatis. Unusquisque enim in suum bonum suamque felicitatem ejusmodi habet jus, quod amitti nullo pacto potest. Quamobrem ad honestandam poenam, quae bono hominis puniendi maxime proprio per se adversatur, oportet ut jus ipsius communitatis juri hominis privati omnino praevaleat. In hanc de poenis irrogandis theoriam a Romagnosio propositam, scite advertit Taparellius (**), eam duobus praesertim vitiis laborare, Nam primo ea communibus hominum notionibus judiciisque repugnat; siquidem ex communi hominum opinione poena inservit puniendis culpis. At vero punitio, suapte natura, respicit id, quod jam praeteriit. Injustum namque est

(*) Genesi del Diritto Penale.
(**) Saggio Teoretico di Dritto Naturale Appoggiato sul fatto.

ac plane absurdum punire delicta, quae nondum sunt perpetrata. Secundo eadem theoria invisam facit aeternam Dei justitiam. Haec enim scelestos punire homines consuevit, vel ob ea scelera, quae omnino praeteriere, quaeque nullum malum damnumque portendunt. Praeterea notat, poenarum justitiam nullo niti jurium conflictu. Nam jura hominis puniendi cum juribus ipsius societatis nullo modo pugnant, siquidem poena bono hominis maxime proprio nullum affert detrimentum. Bonum namque hominis maxime proprium in honestate potissime est positum. Jam vero poena per se tendit ad afferendum homini bonum honestum, quod morali civilique ordine continetur; quamquam bono ejusdem jucundo adversatur. Igitur per poenam proprium hominis bonum nullatenus immolatur aut pessumdatur, ac proinde ad eam honestandam nullus requiritur jurium conflictus. Ipse autem Taparellius jus puniendi superstruit officio procurandi ordinis saltem externi; quo sane officio summus imperans obstringitur. Ordo, inquit, postulat, ut causis effectûs ad amussim respondeant. Hinc est, quod omnes passim homines nihil tam ordini contrarium existimant, quam delictum, quod in utilitatem bonumque ipsius hominis delinquentis cedere videant. Athei vero, ut Dei providentiam evertant, ipsumque Deum, si fieri possit, ex hominum animis obliterent, argumenta in primis petunt ex delicto, quod cum quadam felicitate sociari videatur. Oportet itaque ad servandum reparandumque externum saltem humanae societatis ordinem, pravumque hominum de peccati felicitate judicium corrigendum, efficere ut delictum non quidem emolumentum ac jucunditatem, sed damnum ac dolorem certo pariat. Id autem sapienti poenarum constitutione atque irrogatione obtinetur. Igitur hoc ipso, quod princeps civilis, ordinis procurandi officio devincitur, poenarum statuendarum, atque inferendarum jure sine dubio pollet. Haec de fundamento, quo jus puniendi fulcitur, sententia nobis maxime probatur, utpote quae a nostra reipsa non differt. Nos enim sentimus, hujusmodi jus niti jure officioque procurandi boni communis. At vero bonum commune ab ordine tum interno, tum etiam externo potissime profluit. Munus igitur procurandi boni communis cum jure ordinis servandi reparandique conjungitur, ac propterea poenarum sanciendarum atque infligendarum potestatem necessario complectitur.

Multiplex poenae finis. Componitur opinio, quae expiationi, cum opinione, quae defensioni poenam suapte natura inservire statuit.

Poena sive intentetur, sive inferatur, universim spectat jurium tutelam bonumque commune. Praeter generalem hunc et remotum, alius est poenae finis peculiaris et proximus. Hic vero est triplex ; poena siquidem eo tendit, ut reparet ordinem, delictis ad utilitatem voluptatemque assequendam admissis, perturbatum. Porro triplex est ordo, qui per hujusmodi delicta perturbari consuevit; alius nimirum, qui ad voluntatem ejus qui deliquit, alius qui ad exteriorem civilis societatis statum, alius demum, qui ad mentem eorum, qui delictum patrari viderunt, pertinet. Primo enim delictum ipsius delinquentis voluntatem depravat, tum exteriorem veluti faciem civitatis deturpat, denique inspectantium atque audientium judicium pervertit. Huc igitur poena est dirigenda , ut scilicet hominis puniendi voluntatem, quantum fieri potest, emendet; culpam ipsam externe saltem expiet ac deleat, atque demum ceterorum hominum judicium corrigat , ne quis forte alterius, qui legem violavit, exemplum imitari ausus fuerit. Hinc est quod poena et medicinalis et reparatrix, et exemplaris pariter appellatur , ea siquidem tribus hisce muneribus numquam non fungitur; etsi pro diversis rerum adjunctis interdum uni, interdum vero alteri eorum potissime satisfacit. Ex his patet conciliari facile posse duas de poenarum indole opiniones admodum celebres, atque inter se oppositas, in quas nostra praesertim aetate scinduntur scientiarum juridicarum cultores. Alii enim poenam expiationi , alii contra defensioni eam suapte natura inservire volunt. At vero duo haec munera ita sunt poenae propria, ut in ea infligenda alterum ab altero sejungi nequeat. Sane neque expiatio defensionem neque defensio expiationem excludit. Illa enim dum moralem civilemque ordinem reparare nititur, homines a peccando deterret; haec dum homines a peccando prohibere conatur, moralem civilemque ordinem exterius saltem instaurat. Quamobrem qui priorem amplectuntur, sententiam ii in posteriorem nec opinantes descendunt, et vice versa. Neque vero putandum est, priorem sententiam sanguini effundendo propensiorem per se esse, quam sit posterior. Nam etsi expiatio malo morali malum physicum rependere cupit, nihilominus ad ignoscendum tendit; defensio autem etsi malum physicum malo morali rependendum minime spectat, nihilominus ab ignoscendo abhorret. Accedit, in priori dumtaxat de poena expiante opinione impunitati legitimae lo-

cum esse. Nam juxta eam, poenitentia quae veniam obtineat, ipsius poenae vicem gerit. Quae quidem impunitas poenitentiae adnexa, neque ullum societati damnum timoremque affert, neque ab omni prorsus poena reipsa est vacua; siquidem ipsa poenitentia est quaedam poena, quae sine dubio alias quascumque poenas, quarum homo est capax, acerbitate quadam sua superat; quaeque in eo tantummodo, qui ratione polleat, reperiri potest. Ea igitur, uti advertit Taparellius, est poenarum omnium potissima et maxime humana.

Poenarum et delictorum proportio. Quibusnam gradibus ad delictum consummandum deveniatur. Qua demum ratione iisdem accommodanda est poena.

Poena finem sibi propositum numquam obtinebit, nisi et delicto et delinquenti apte accommodetur. Ut poena delicto accommodari facile possit, spectari illud debet, tum quoad ejus naturam, tum quoad ejus exsequutionem. Delicta enim pro diversa eorum natura, diversoque eorum patrandorum modo diversam merentur poenam. Delicti natura in pravitate quadam est posita. Porro pravitas duplex est, alia quae *moralis*, alia quae *civilis* appellatur. Illa est dissensio actionis a lege naturae, haec autem est dissensio actionis a lege civitatis. In vitiosis hominum actionibus interdum pravitatem moralem, interdum vero civilem praevalere videmus. Nihilominus in decernendis infligendisque poenis non tam pravitatis moralis, quam civilis habenda est ratio. Hinc est quod in quavis civili societate, vel ordinatissima, nulla afficiuntur poena, quaedam actiones quarum moralis pravitas est maxima, interea dum acerrime puniuntur aliae, quae moralem pravitatem vix aliquam habere videntur; scilicet princeps civilis, qui rempublicam rite administret, in primis spectat quaeritque finem sibi proxime propositum, qui in externo praesertim ordine est situs; etsi eum subjicit fini hominum ultimo, ne forte dum totus est in illo procurando, quidquam efficiat, quod hujus assecutioni impedimento sit. Haec de intima delicti natura. Quod autem attinet ad ejus exequutionem, advertendum est, per varios veluti gradûs ad illud perficiendum deveniri. Homo enim primo delinquere apud se statuit; deinde pravam delinquendi voluntatem indicio aliquo, exempli gratia, minis plerumque manifestat; tum conatur, eam voluntatem in praxim deducere; praeterea ultimam veluti manum operi imponit, ita tamen, ut spes non raro eum frustretur; denique voti compos efficitur. Itaque quinque spectari possunt in delicto admittendo gradûs, videlicet pravum animi propositum; ejusdem propositi si

gnificatio; conatus ad illud perficiendum; spei flagitiosae frustratio; ipsius demum delicti consummatio. Ipsa delinquendi voluntas, cum in intimis animi penetralibus lateat, poenarum civilium sanctioni, quae exteriorem civitatis ordinem spectat, non est obnoxia. Quoad minas, eae, inquit Romagnosius ad *conatum* nullo modo pertinent. Quare praecaveri quidem debent, non autem puniri. In quam sententiam merito Taparellius notat primo ipsas minas ad conatum saepe revocari. Fieri enim potest, ut qui iis utitur, experiri velit, quae, quantaeque sint adversarii sui vires; praeterea etsi forte minae cum delinquendi proposito non jungantur, nihilominus vel solae imminuunt securitatem, tum ejus in quem jaciuntur, tum ipsius communitatis. At vero summus imperans civibus civitatique securitatem pro viribus praestare ac tueri debet. Is igitur minas, vel solas, non modo cavere, sed et punire non immerito potest. Omnes actiones, quae inter delicti propositum et consummationem intercedunt, sunt quidam veluti passûs, qui ad conatum pertinent, quique moralem delinquentis pravitatem aut augent, aut certe clarius patefaciunt. Hujusmodi actiones viam ad delictum sternunt, eosque, quorum jura impetuntur auxios magis et magis efficiunt. Igitur recta legum ferendarum ratio postulat, ut majori ad peccandum incitamento major opponatur poena, ut scelestus qui sceleris tramitem est ingressus, majoris poenae metu, si fieri potest, impediatur, quominus ulterius excurrat. Tum moralis ipsius hominis delinquentis pravitas, tum ceterorum formido eadem est, sive delictum ad exitum perveniat, sive non. Nihilominus, quum spes flagitiosa successu caret, minus ac prope nullum est damnum, quod sequitur. Quare aequum est, ut tum poena imminuatur. Hoc modo justa poenarum tribuendarum ratio efficiet, ut scelestus quisque non tantum a scelere ipso patrando abstinere, sed et ab incepto, quocumque progressus fuerit, desistere utiliter queat, atque ipsum utilitatis studium cum rationis conscientiaeque praescriptis quantum fieri potest, componet. Non modo autem delicto verum ipsi etiam delinquenti poena est accommodanda. Homines enim etsi eandem habent naturam, nihilominus tum voluntate, tum corpore, tum denique opibus plurimum inter se differunt. Quamobrem fieri nequit, ut certi cujusdam boni, jactura necessario subeunda aeque omnes cohibeat a prosequendo bono, quod ex delicto se adepturos

sperant. Ita homo vindictae appetens, si dives sit ac delicatus, multo minus a multae, quam a scuticae metu commovebitur; contra si pauper sit ac robustus scuticam quidem aspernabitur, at multam valde admodum pertimescet. Itaque in poenis sanciendis, non modo delictorum, sed et hominum delinquentium habenda est ratio; etsi non tam singuli homines, quam variae hominum classes spectari debent. Fieri enim nequit, ut hominis cujusque propensiones et cupiditates cognoscantur; contra, quid varii hominum ordines potissimum spectent, quid maxime adament, quid sectentur, haec facile innotescunt. In magna enim hominum multitudine, liberae ipsae actiones, stabili quadam ratione peraguntur. Igitur legum lator qui poenarum justitiam servare velit, eas variis hominum conditionibus accommodare debet, siquidem summa poenarum aequalitas saepe est iniqua. Ex quibus patet, absurdum prorsus esse, hac in re, omnia, ut quidam vellent, ad amussim aequare, nisi prius ad amussim pariter aequentur in hominibus et animorum propensiones, et corporum vires, et divitiae, atque alia hujusmodi.

Poena capitis. An jus puniendi ad poenam usque capitis infligendam se porrigat.

Quae de poenis hactenus generatim statuimus, ea commode applicari possunt peculiaribus iis poenis, quae in quavis civili societate adhiberi consueverunt. Longum est, ac minime necessarium eas omnes hic singillatim enumerare atque expendere. Hinc nos de una dumtaxat agemus capitis poena, cujus justitia, nostra praesertim aetate, in controversiam vocatur. Poena capitis est certa quaedam puniendi ratio. Quare, ut pateat, utrum ea justa sit vel injusta, satis est videre, an generale illud puniendi jus, quo princeps civilis est instructus, ad ipsam usque mortem comminandam atque infligendam se porrigat. Hujusmodi jus tantum se porrigit, quantum necesse est, tum ad justitiam servandam, tum ad securitatem singulis civibus, totique civitati praestandam. In hisce enim duobus peculiaris ejus finis potissime est positus. Jam vero incidunt aliquando ea rerum adjuncta, in quibus neque justitia servari, neque securitas praestari potest, nisi poena capitis scelestis quibusdam hominibus irrogetur. Primo enim justitia postulat, ut malo morali malum physicum aequa ratione rependatur. Atqui tanta interdum est culpa, ut nonnisi per capitis poenam pensari queat. Hujusmodi est homicidium, imo vero quaedam sunt crimina, ut idem homicidium saepius iteratum, parricidium, patriae proditio, at-

que his similia, quibus pensandis ipsa capitis poena est impar. Hinc tamen ne colligas, poenam capitis hisce criminibus injuste irrogari. Nam quum justitiae ordo omni ex parte instaurari nequit, satis est, in poenis infligendis, ad plenam ejus instaurationem, quantum res patitur, accedere. Igitur ad justitiae ordinem atrocioribus quibusdam criminibus perturbatum, pro viribus, instaurandum, capitis poena reipsa interdum est necessaria. Praeterea nulla erit in civitate securitas, nulla tranquillitas, nisi valide refraenetur prava hominum ad delinquendum impulsio (*la spinta criminosa.*) At vero absque poena capitis id fieri nequit; tria siquidem sunt, quae hominem ad delinquendum potissime impellunt; nimirum vitiosa ejusdem indoles, utilitatis consideratio, liberationis spes. Porro quorumdam hominum indoles adeo est in vitium prona, ut ab eo non aliter quam per mortis certo subeundae horrorem deterreatur. Tanta insuper est utilitas, quam quaedam crimina praeseferunt, ut cum ea nullum aliud bonum conferri queat, praeterquam vita. Denique praeter poenam capitis, nulla est alia poena, quae spem liberationis redemptionisque non admittat. Igitur prava hominum ad certa quaedam crimina perpetranda impulsio nonnisi proposita morte certo subeunda refraenari satis potest. Ergo poena capitis non modo ad justitiae ordinem resarciendum, sed etiam ad praestandam civibus, civitatique securitatem est plane necessaria, ac propterea generale illud puniendi jus, quo summus imperans pollet, ad eam comminandam infligendamque, sine dubio se se extendit. His addi potest legumlatorum consensus, ac populorum suffragium. Scimus enim ab omnibus propemodum legumlatoribus in atrociora quaedam delicta capitis poenam esse constitutam. Scimus ab omnibus passim populis eam perpetuo justam esse habitam. Scimus denique ejus usum, ab ipsis civicae societatis primordiis, ad nostra usque tempora invaluisse. Etsi autem plerique, omni qua poterant ope, eam abolere conati sunt, nemo tamen id perfecit, nisi forte apud unam alteramque gentem satis exiguam; quod sane non impedit, quominus ille mos universalis merito habeatur. Porro fieri nequit, ut omnes passim homines, quavis aetate, in ea poena probanda atque adhibenda erraverint. Agitur enim de re maximi momenti, quae uniuscujusque vehementer interest. Nullus autem esse potest, in hisce rebus, universalis error, quippe qui a natura, quae veri bonique est appetens, esset repetendus; quod est plane absurdum. Cum

igitur in poena capitis admittenda, omnes late populi semper consenserint, de ejusdem justitia nullo modo est dubitandum.

Quid potissime afferant adversus poenam capitis recentiores quidam philosophi.

Capitis poenam acriter plerique oppugnant. Cl. Beccaria» quodnam, inquit, (*) esse potest hominum jugulandorum jus, quod sibi homines vindicant? Illud profecto esse nequit, ex quo suprema legum ferendarum potestas existit. Leges constant ex minutissimis quasi partibus ejus libertatis, quae ad singulos quosque pertinet. Eaedem exhibent communem omnium voluntatem, quae ex privatis singulorum voluntatibus quodammodo conflatur. Quis autem est, qui vitae suae destruendae potestatem aliis hominibus dare unquam voluerit? Quanam ratione fieri potest, ut minima libertatis cujusque propriae jactura complectatur jacturam vitae, quae est bonum omnium maximum? Quod si factum id esse dicitur, quo pacto hujusmodi effatum conciliari cum eo poterit, quo statuitur, hominem quovis jure ad se necandum carere. Atqui homo habere hujusmodi jus debuit, ut alteri cuipiam, aut etiam toti societati tribuere illud posset. Est igitur poena capitis non jus aliquod, sed bellum potius civitatis in civem, cujus pernicies sive necessaria, sive utilis judicatur ». Haec ille, ut evincat capitis poenam nullo jure niti; quod autem attinet ad ejus necessitatem utilitatemque, hominis, inquit, cujusvis mors, tum necessaria est censenda, quum ille, omnimodae addictus servituti tantam adhuc habet vim, ut vacillet securitas ceterorum. At vero id numquam evenit. Praeterea sentiendi vis multo magis concutitur atque percellitur a levi dolore, qui diu perseveret, quam ab eo, qui cito pertranseat, etsi nihil ad ejus gravitatem accedere posse videatur. Quare validiora injicit hominibus fraena contemplatio ejus, qui perpetuo societatis famulatui devotus culpas abs se commissas, utili, reparat labore, quam contemplatio ejus, qui violentam subit necem. Denique criminum numerus in civili societate, neque, capitis poena adhibita, imminuitur, neque, ea sublata, augetur. Id confirmant exempla eorum principum, qui rempublicam optime administrarunt, quin ullum unquam hominem, quantumvis scelestum, ultimo afficerent supplicio. Ex quorum numero commemoranda inprimis est Elisabeth moschorum imperatrix, quae regni gubernacula suscipiens neminem se morti damnaturam jurejurando firmavit. Hisce

(*) Dei Delitti e delle Pene.

adversus capitis poenam a Beccaria propositis, addimus ea, quae nobis Ahrens obtrudit. Is itaque sic disputat (*) hominem necare est per se malum. Quare si principi civili fas esse dicitur, homini mortem inferre, ob delictum quod is in alium hominem totamve societatem admisit, tacite statuitur, cuique fas esse malum facere, ea de causa, quia scilicet alius pariter malum fecit. At vero hoc effatum veritati aeque ac honestati aperte adversatur. Deinde homo *persona*, quaedam est, quae finis rationem habet. Nefas igitur est, eum in meram *rem*, ad certum quemdam finem obtinendum, idoneam vertere. Id autem efficitur, per capitis poenam, quae homini vitam adimit, ad terrorem aliis incutiendum. Denique vivendi jus a natura proficiscitur. Ergo ab una dumtaxat natura eripi potest, ac propterea nulla est actio quantumvis prava, ob quam amitti unquam debeat.

Evertuntur ea, quae adversus capitis poenam tum a Beccaria tum ab Ahrens sunt allata.

Haec sunt potissima, quae adversus capitis poenam a quibusdam afferuntur, quaeque a nobis ita breviter dilui posse putantur. Primo, quae ad jus necis evertendum profert Beccaria, ea duobus veluti fundamentis nituntur; scilicet legum ferendarum potestatem, a contractu illo, qui socialis est dictus, esse repetendam; praeterea jus necis non aliunde derivari posse, quam a dominio, quo quisque polleat in suam ipsius vitam. At vero nos utrumque a veritate alienum esse arbitramur. Hinc neque potestatem civilem a contractu, quem subditi, sive inter se, sive cum principe inierint, neque jus necis a dominio, quod quisque habeat in vitam suam ullo modo deducimus. Sane quae ad poenam capitis comprobandam, nos fuse disputavimus, ea demum huc redeunt, nimirum: inferendae mortis potestatem, in ipsa puniendi potestate reipsa contineri. Puniendi enim potestas tantum patet, quantum postulat necessitas tum justitiae servandae, tum civilis securitatis praestandae; siquidem in hisce duobus situs praesertim est finis eidem a natura praestitutus. Porro interdum fit, ut neutrum obtineri queat, absque poena capitis. Igitur ad ipsam poenam capitis irrogandam se se porrigit puniendi potestas. Hac autem potestate summum imperantem pollere nemo negat. Ergo et mortis inferendae potestatem in eodem agnoscere omnes debent. Tantum abest ut ea bellum civitatis in civem, aut latrocinium lege sancitum appellari merito possit. In ea ve-

(*) Cours de Droit naturel ou de Philosophie du Droit.

ro, quae ad necessitatem utilitatemque ultimi supplicii extenuandam ab adversario afferuntur, haec nos primo animadvertimus: interdum ejusmodi incidunt tempora, quibus nisi certus quidam homo atrociori aliquo scelere adstrictus de medio statim tollatur, totius reipublicae salus in summum adducitur periculum. Interdum vero neque omnimoda servitute, neque perpetuo carcere, societatis incolumitati satis consulitur. Hisce enim poenis non omnis nocendi potestas hominibus perditissimis aufertur ; ii siquidem aut, oblata opportunitate, e vinculis evadunt, aut ubi evadere nequeant, nihilominus sive per amicos ac necessarios, sive per potentiores quosdam homines, quorum gratia fruuntur, publicam tranquillitatem perturbare iterum consueverunt. In utroque autem rerum discrimine, poena capitis necessaria est censenda. Praeterea homines, non tam diuturnitate, quam acerbitate doloris sive proprii sive alieni considerata commoventur. Sentiendi enim vis , quod omnes sciunt , longa doloris consuetudine obtunditur, atque obdurescit. Hinc omnino inficiamur, pravam hominum ad peccandum propensionem magis cohiberi aspectu ejus, qui servitium, vel durissimum, patitur, quam ejus, qui securi percutitur. Sane omnes natura refugimus mori, iique etiam, qui magno pollent animi robore, magnumque rerum humanarum contemptum praeseferunt, plerumque, ob mortis timorem, incerti trepidant exanimantur anguntur. Contra, vulgus calamitatis atque aerumnis perpetuo gravatum neque libertatem aeque in deliciis habet, ut pauci quidam , qui elato sunt animo , neque servitutis quantumvis diuturnae cruciatum satis percipit. Hinc non raro evenisse scimus, ut homines capite damnati osculis atque amplexibus eos exciperent, e quibus extremum supplicium in perpetuam servitutem sibi commutatum fuisse audiebant. Accedit, nihil esse quod magis valeat , ad malum, quo quis premitur , mitigandum , quam spes evadendi. Jam vero, praeter ultimum supplicium, nulla est alia poena, ut ut certa ac fixa, quae spem evadendi aliquam non admittat. Ultimum ergo supplicium, prae aliis omnibus poenis , ad nefarios hominum conatûs coercendos est idoneum. Ex his patet per capitis poenam parce ac prudenter adhibitam, crimina in civili societate necessario imminui; etsi ea penitus auferri nequeunt. (24)

(24) Optima quaeque atque utilissima, ubi perperam adhibeantur, pessima fiunt ac maxime perniciosa. Hujusmodi est poena capitis, cujus abusus nec pauca nec levia civili societati affert detrimenta. Filangerius

Atque hoc quidem firmari ex eo maxime potest, quod praescripto atrocioribus quibusdam delictis ultimo supplicio, magna ex parte compescitur immanis ille furor, quo passim homines ad injurias, quas ab aliis acceperunt, suis manibus ulciscendas, vehementer exstimulantur. Etenim quum apud se reputant, hujusmodi munus summis principibus, eorumque administris esse commissum, abstinent a caede, atque iram non aliter explent, quam traditis adversariis in manus publicae potestatis, per quam jura sua omnia instauranda esse sciunt. Ubi autem in homicidas constituta non esset poena capitis, qui parentem, aut germanum, aut amicum, per violentam necem, sibi eripi videret, is absque mora, de interfectoris sanguine poenas ipse per se sumeret; quod utique accidit, teste Angelo Scotto, (*) in hac ipsa Italia, postquam barbari e borealibus plagis huc confluentes eam sibi subjecerunt, poenasque capitales aut nimium minuerunt, aut etiam sustulerunt, ut scilicet omnia tumultu ac caedibus replerentur; siquidem pro amicis cognatisque interfectis, amici ac cognati superstites nulla instructi publica auctoritate adversus eorum interfectores acerrime depugnabant. Exemplo autem eorum principum sane paucorum, qui a morte hominibus vel scelestissimis inferenda abstinuisse feruntur, opponimus consensum propemodum omnium populorum, apud quos ea poena semper in u-

(Scienza della Legislazione Lib. III. Part. II.) ea revocat ad tria praecipua. Primum est atrociorum quorumdam delictorum frequentia. Nam si delictis plane inaequalibus, cujusmodi sunt furtum et homicidium eadem capitis poena sit proposita, homines perditissimi ex leviori ad gravius facile progrediuntur, atque ita ex furibus fiunt homicidae. Secundum est impunitas eorum criminum, quae atrocia minus sunt. Etenim, teste eodem scriptore, » una legge feroce dee presto o tardi perdere il suo vigore in un popolo umano. Se l' autorità legislativa non l'abolisce, la congiura dei costumi la fa tacere, e la negligenza, o la durezza del legislatore sarà allora la causa unica de' progressi di quel male, che una legge più umana potrebbe facilmente impedire». Itaque ubi in delicta non adeo gravia ultimum est supplicium constitutum, mores impediunt, quominus lex exequutioni mandetur, ac proinde illa manent impunita. Tertium incommodum ex poenae capitalis abusu promanans in eo situm est, quod ea, ubi frequentius, quam par est, infligatur, totam propemodum vim suam amittit. Nam uti loquitur idem Filangerius» l'orrendo spettacolo di un delinquente, condotto al patibolo dalla mano della giustizia non farà più quell impressione, che far dovrebbe, quando si offre infrequentemente agli occhi del popolo. La legge delusa nelle sue speranze vedrà le sue stragi guardate con indifferenza dagli spettatori, e leggerà ne' loro volti intrepidi l' inefficacia d'un rimedio, il cui prezzo è la vita d'un uomo».

(*) Teoremi di Politica Cristiana. Teorema X.

su fuit. Atque id quidem de hebraeis testantur scriptores sacri; de persis atque aegyptiis Herodotus et Diodorus siculus; de graecis Aristoteles et Aullus Gellius; de romanis, ut ceteros mittam, eruditissimus Sigonius. Ceterum aliud est capitis poenam penitus auferre, aliud, ab ea infligenda abstinere. Primum publicam tranquillitatem nutare facit. Sublato enim mortis metu, criminibus fraena laxantur. Alterum, etsi manente adhuc mortis lege, non omnem auferat vitae amittendae timorem, noxium tamen est habendum; quia scilicet evadendi spem fovet, cum nulla unquam supremi supplicii species oculis obversetur. Haec faciunt ad refutandum Beccariam, iis vero, quae nobis Ahrens objiciebat, ita satisfacimus: non est generatim verum, hominis necem esse per se malam. Incidunt enim aliquando ejusmodi adjuncta, in quibus homo, absque ulla dubitatione, licite interficitur; ita licite interficitur, qui vitam sive nostram, sive alterius injuste aggreditur, ubi alia ratione, vis illata repelli nequeat; licite in bello interficiuntur hostes ab iis, qui justam habent bellandi causam. Illud autem effatum, quod ex nostra sententia fluere dicitur, nimirum: cuique fas esse malum facere ideo, quod alius malum fecit, duplici modo accipi potest; primo ita ut cuique fas sit malum morale patrare ideo, quod alius malum sive morale, sive physicum forte patravit. Hoc modo acceptum sane est falsum ac turpe, at ex nostra sententia minime fluit. Secundo accipi potest ita ut summo imperanti fas sit, servata justitiae ratione, malum physicum inferre ei, qui malum morale admisit. Hoc modo acceptum fluit quidem ex nostra sententia, at nihil habet, quod sive veritati, sive honestati adversetur; secus nulla poena, quantumvis tenuis, dici posset justa. Quaevis enim poena non est aliud, quam malum *physicum*, quod malo *morali*, servata justitiae ratione, irrogatur. Ultro autem concedimus, hominem esse *personam* quamdam, quae finis rationem habet, ac propterea nefas esse eum in meram *rem*, merumque finis cujusvis obtinendi subsidium vertere; verum omnino negamus, id effici per capitis poenam rite adhibitam. Hominis enim persona tum rei loco habetur, quum proculcatis ejus juribus, ad aliorum felicitatem obtinendam unice dirigitur. Id vero minime efficitur per capitis poenam; ea siquidem non adhibetur rite, nisi in eos, qui atrociori aliquo scelere, quo non raro totius salus reipublicae in discrimen vocatur, se se adstrinxerunt. Hujusmodi autem homines quodvis ad vitam re-

tinendam jus, sine dubio amiserunt. Igitur poena capitis rite adhibita neque ullum hominis jus proculcat, neque ullam proinde humanae personae injuriam facit. Quod vero ea, ad homines perterrendos, atque in officio continendos dirigatur, id ejus honestatem justitiamque non evertit aut extenuat, sed potius firmat, atque auget. Quod enim est per se honestum quum ad finem honestum adhibetur, honestissimum fit. Porro nos quoque jus vivendi ipsi naturae, seu potius Deo naturae auctori acceptum referimus. Hinc tamen haud sequitur, illud amitti non posse, Revera amittitur tum ab eo, qui vitam alterius injuste adoritur, tum ab iis, qui bellum aliis injustum movent. Igitur nihil impedit, quominus amittatur, et ab eo, qui atrociori aliquo crimine, non sine magno communis tranquillitatis periculo, se commaculavit. Amisso autem vivendi jure, seu Deus illud abstulerit, seu potius ipse homo illud ultro projecerit, poena capitis injuriosa esse nequit.

ARTICULUS VII.

De Duello.

An liceat privato cuique injurias ab aliis acceptas manu sua ulcisci.

Quum jus puniendi ad summum pertineat imperantem, nemini licet, in civili praesertim societate injurias ab aliis acceptas manu sua ulcisci. Hinc satis patet, illicitum esse duellum privatum, quod potissime ad honorem tuendum reparandumque iniri consuevit. Ceterum quaecumque sit causa, ob quam certamen hujusmodi committatur, profecto fieri nequit, ut illud per eam honestetur, tum quia est per se pravum, tum etiam quia societati est adeo noxium, ut ejus fundamenta submoveat ac prorsus evertat. Quod antequam evincimus, pauca de ipsius duelli nomine atque origine delibare praestat.

Duelli nomen quid significet.

Duelli nomine veteres latini usi sunt, ad significandum ipsum bellum. Quod passim dicitur: domi bellique, id Plautus dixit: domi duellique. Ab ipso etiam Horatio dicitur: Grecia Barbariae lento collisa duello, nimirum bello trojano. Postea vero apud philosophos jurisque prudentes paullatim invaluit usus, ut duellum, non pro bello universim, sed nominatim pro ea pugna, quae sive inter duos, sive inter plures, nec tamen multos, inita esset, acciperetur. Cum vero singulares hujusmodi pugnae duplici modo iniri queant, videlicet aut ex jussu imperatoris ac

principis pro bono publico, aut ex privato arbitrio, privatisque de causis, statuto tempore, loco, armorum genere, aliisque pugnandi conditionibus, duelli nomen utrasque significare potest. Nihilominus illud modo plerumque usurpatur ad indicandum singulare illud certamen, quod sive ob peculiares aliquas injurias et simultates, sive honoris tuendi recuperandive studio, privata libidine a duobus suscipi consuevit. Atque in hoc quidem sensu et nos eam vocem hoc loco adhibemus.

Duelli origo.

Duelli quaedam initia ac quasi semina extitere, apud veteres romanos ita tamen, ut ipsis quidem nefas esset huic se periculo committere, liceret autem in eo certaminis genere, servos atque exteros, sive ad praebendum oculis spectaculum, sive ad celebrandum virorum nobilissimorum funus, admittere. Titus Livius describens funus, quod Scipio patri suo, patruoque in Hispania celebravit « gladiatorium, inquit, (*) spectaculum fuit non ex eo genere hominum, ex quo lanistis comparare mos est, servorum delectu ac libertorum, qui venalem sanguinem habent. Voluntaria omnis et gratuita opera pugnantium fuit. Nam alii missi a regulis sunt, ad specimen insitae genti virtutis ostentandam; alii ipsi professi se pugnaturos in gratiam ducis: alios aemulatio ad certamen, ut provocaret, provocatique haud abnuerent, traxit; quidam, quas disceptando controversias finire nequiverant, aut noluerant, pacti inter se, ut victorem res sequeretur, ferro decreverunt». Quamquam haec in dubium vocari nequeunt, tamen duellum, quale apud nos adhuc extat, nonnisi a barbaris, borealeS regiones olim incolentibus, populis derivatum ad nos esse viri eruditissimi tradunt. Causae autem, ob quas barbarae illae gentes duellum approbaverint, atque passim adhibuerint, tres esse feruntur. Prima censetur silvestris quaedam libertas atque licentia, qua privatus quisque autumabat, fas sibi esse acceptas ab alio injurias manu sua ulcisci, quaque nihil non arrogabat armis viribusque corporeis. Secunda est superstitio, per quam homines illi rerum divinarum imperiti sibi facile persuadebant, certamine illo singulari, quasi quodam divino judicio patefieri veritatem, quae alia ratione cognosci haud posse putabatur. Itaque constituerunt ac publica etiam lege sanxerunt duellum, ad explorandum scilicet in dubiis quibusdam civium

(*) Lib. 8.

controversiis divinum judicium ; quo quidem nomine ipsum quoque duellum apud aliquos, ex iis, populos appellabatur. Tertia creditur esse caeca quaedam cupiditas gloriae, quam ex praepostera, qua imbuti erant, fortitudinis notione, per singularia illa certamina potissimum sibi comparare existimabant. Quae quidem duelli barbarici causae, dempta secunda, in eo quoque duello, quod nostro aevo, apud cultissimas aliquas gentes, committi interdum solet, locum habere videntur.

Intima duelli pravitas.

Quod autem attinet ad intimam hujusce certaminis pravitatem, satis est advertere, in eo, pravitatem, quae inest in interfectione suimetipsius, conjungi cum pravitate, quae inest in interfectione alterius hominis. Nam ut quis suae aut alienae mortis reus merito haberi possit, minime necessarium est, ut sibi aut alteri mortem reipsa inferat , sed satis est , ut suae aut alienae mortis patrandae periculo , absque ulla honesta causa, se committat. Jam vero, qui singulare illud init certamen, is perperam omnino, se conjicit in hujusmodi periculum , quo tum sibi , tum alteri immaturam mortem facile afferat. Duellum itaque pravitati, quae in suimetipsius interfectione reperitur, addit et pravitatem, quae reperitur in interfectione alterius, ad quam per se tendit. Neque vero quis objiciat, pleraque id genus certamina, ad primam tantummodò sanguinis effusionem se se extendere. Nam qui decertant, minime possunt, in ipso certaminis aestu, omnes animi motûs ita compescere atque inhibere, omnesque armorum ictûs ita dirigere ac temperare , ut in aperto vitae discrimine, toto illo tempore, non versentur.

An duellum veracitatis atque innocentiae indicium sit.

Quae cum ita se habeant, nemini mirum esse debet, hujusmodi conflictum nulla unquam ratione honestari posse, id siquidem est proprium earum actionum, quae suapte natura , rationi adversantur, ac propterea naturali lege interdicuntur. Atque hoc sane, expensis praecipuis ejusdem duelli causis, peculiariter evinci etiam potest. Et primum quoad veritatem duelli exitu manifestandam, stultum profecto id esse videtur , et rationi vehementer contrarium ab ea re veritatis obscurae testimonium petere, quae testari veritatem nequit. Tale autem est duellum. Qui enim in hoc certaminis genere victor existit, is fortasse ostendere potest, se robustiorem prae altero esse, artisque militaris , seu potius gladiatoriae peritiorem ; at verum se proferre, ab adversario falsum dici, per victoriam demonstrare nullo pacto potest. Neque enim Deus pollicitus un-

quam est homines perfidos ac mendaces, ea se ratione patefacturum. Hinc saepe innocentes, et qui verum affirmabant, a mendacibus ac perfidis in duello victi sunt. Quamobrem ad veritatem atque innocentiam comprobandam, duellum adhibere nefas est.

An liceat duellum inire ad injurias ulciscendas.

Sed neque uti eo fas est, ad ulciscendas injurias, reparandumque honorem. Etenim ea, quae injuriae jam illatae debetur ultio ac poena, non a privato quoque, sed a Deo est sumenda, aut ab humano principe, cujus est, privatum singulorum civium, et commune totius civitatis bonum procurare ac tueri. Accedit, nullam esse civitatem perturbationi aeque obnoxiam, ac sit ea, in qua cuique fas est acceptas injurias per se ulcisci. Quare, inquit Plato, (*) nullo modo inferenda alteri injuria est, nec si injuriam passus fueris ulcisci debes, ut vulgus putat». Atque alibi (**) statuit, civem contumeliosis affectum verbis ab altero, non debere verbis eum probrosis contra lacessere, sed excusare potius, atque ab eo se se purgare vitio, cujus causa, affectus est injuria.

An sit rationi consentaneum, duellum committere honoris tuendi reparandique causa.

Inire autem singulare certamen, pro honore tuendo ac reparando, alienum est a ratione atque a prudentia. Nam certare per id, quod non est unius hominis proprium, ea de re, quae maxime propria est hominis, atque ad quidpiam confirmandum, inde exquirere testimonium, unde hauriri nequit, est aberrare prorsus a ratione atque imprudenter agere. At vero qui in singulari certamine de honore dimicant, ii de re, quae unius hominis est propria, cujusmodi est honor, pugnant corporis robore, quod proprium est belluarum, atque honoris testimonium petunt, ab eo, quod, suapte natura, honorem testari nequit, cujusmodi est robur corporis. Revera sunt hominibus robustiores leones ac tauri, quos non ideo digniores honore, quam homines existimamus. Praeterea qui duellum repudiat, ne temere vitam alienam et propriam in summum adducat periculum, atque idcirco peccet in ipsam naturae legem, is nullam subit infamiam, apud viros sapientes et probos, sed solidum potius comparat sibi honorem, qui profecto est anteferendus honori illi vano, quem homines stultissimi jactantiae ac temeritati deferre solent. Demum quivis, vel nobilissimus, miles suum satis tuebitur honorem, si ad

(*) In Critone
(**) De leg. l. 11.

duellum provocatus responderit, se quidem paratum esse ad se defendendum, ac vim vi repellendam, quotiescumque necessarium id fuerit, at nolle omnino, ex condicto, adversus divinam humanamque legem hujusmodi certamen inire. Opportune hanc in rem Puffendorfius « plures, inquit, (*) sunt; qui suum velint facere illud Neoptolemi (**) » emoriar potius, quam nomen ignavi geram,, tamen si quis quarumdam injuriarum vindictam cum judicio magis aspernetur, quam per formidinem deserat, celsi satis animi documentum edit. Neque in eo quid est, quod existimationem naturalem aut civilem extinguat. Multo minus autem infamia contrahitur in illis civitatibus, ubi privata injuriarum exsecutio expresse per leges interdicta, si quis legibus potius parere, quam, obtentu honoris, periculo simul antipitis pugnae, legumque severitati se se velit exponere»

An vita sit honori posthabenda.

Quae quidem minime infirmantur ex eo, quod vita honori posthabenda videatur. Nam honori falso atque inani, hujusmodi est ille, qui per duellum quaeritur, neque vita, neque aliud quodvis, vel minimum, bonum posthaberi debet. Verus autem honor non est aliud, quam quoddam virtutis testimonium; hinc duplici modo accipitur, interdum scilicet pro ipsa virtute, quae fundamentum honoris est; interdum vero pro signis illis exterioribus, quibus virtuti testimonium tribui consuevit. Itaque si honor accipitur primo sensu, profecto posthabenda est ei vita ipsa; si autem altero, nequaquam. Nam honor eatenus in pretio est habendus, quatenus est virtutis indicium. Quapropter non sui, sed virtutis causa bonus est atque expetendus honor. At vita, quamquam virtuti cedit, potest tamen ipsa expeti propter se, cum sit quoddam bonum, imo vero omnium, quibus hic fruimur, bonorum fundamentum; ac propterea quibuslibet honoris significationibus anteferri debet (25).

(*) De Jure N. et G. l. 8. c. 4.

(**) Apud Quintum Calabrum l. 9 τεθναιην μᾶλλον, ἡ ἀπόλεμος καθεσθην.

(25) Genevensis philosophus, in pluribus abs se editis operibus, non semel de duello scite atque eloquenter disseruit. Digna in primis sunt, quae huc ex variis eorum locis afferantur, quaedam ab eo rectissime dicta de honore, quem plerique, per id genus pugnam, sibi comparare autumant. In hisce laudatus scriptor primo demonstrat quam falsam habeant de honore opinionem ii, qui ad eum tuendum reparandumque, singulare illud certamen committunt. Praeterea proponit exemplum fortissimorum virorum, qui sive Romae, sive Athenis olim floruerunt quique duello numquam usi sunt, quamquam non raro alter ab al-

Utrum duellum ad fortitudinem pertineat.

Nemo autem putet, duellum ad virtutem fortitudinis pertinere. Nam vir vere fortis, nihil agit nisi prudenter et ex rationis consilio. Est enim vera fortitudo virtus quaedam moralis. Virtutis autem moralis est proprium, ut a-

tero injuria esset affectus. Ex quo colligit, immanem hunc morem a populis efferatis ac barbaris esse repetendum. Denique luculenter evincit nihili prorsus habendum esse, hac in re, hominum leviorum judicium, nullamque subiri infamiam, in repudiando duello, virtutis causa. Ipsa vero ejus verba ex gallico sermone in italicum versa haec sunt: » guardatevi dal confondere il nome sacro dell' onore con quel pregiudizio feroce, che colloca tutte le virtù sù la punta d' una spada, e non vale ad altro, che a formare de' solenni scelerati. In vero, in che consiste questo atroce pregiudizio? Nella opinione la più strana e la più barbara, che sia giammai entrata nello spirito umano; vale a dire, che la bravura scusa tutti i doveri della società; che un uomo non è più furbo tristo calunniatore; ch'egli anzi è civile umano colto allorche sa tenzonare; che la menzogna si cangia in verità, che il furto divien legittimo, la perfidia onesta, l'infedeltà lodevole, come prima si mantiene tutto questo col ferro in pugno; che un'affronto è con un colpo di spada sempre appieu risarcito; che un uomo non ha mai torto con un'altr' uomo purchè il trafigga. Fu mai veduto un esempio solo di disfida sulla terra, quando essa era piena d'eroi. Gli uomini i più valorosi dell' antichità pensarono eglino mai a vendicare le loro ingiurie personali con alcun duello? Cesare mandò egli mai un cartello di disfida a Catone o mandollo a Cesare Pompeo, per tanti affronti scambievoli? e il più gran capitano della Grecia fu egli punto disonorato per essersi lasciato minacciare del bastone. Altri tempi altri costumi. Io lo so; ma sono essi tutti tutti lodevoli? e non si vorrà ricercare se i costumi d'una età che passò, siano appunto quelli, che sono richiesti dal vèro e solido onore? No quest' onore non è punto variabile; egli non dipende nè dai tempi, nè dai luoghi, nè dai pregiudizi umani; egli non può nè perire, nè rinascere: egli ha la sua sorgente perenne nel cuore dell' uomo giusto, e nella regola inalterabile de' suoi doveri. Se i popoli i più illuminati; i più valenti, i più virtuosi della terra non hanno conosciuto punto il duello, io sostengo che esso non è una usanza introdotta dall' onore, ma una moda orribile e barbara, non indegna della sua feroce origine. Ora qual merito si può trovare nell'affrontare la morte per commettere un delitto? Direte che un uomo ricusando di combattere si procaccia il disprezzo. Sia pure; ma di chi? Degli scioperati, dei tristi, che prendono piacere delle sventure altrui. Questa è ben veramente un' alta cagione di scannarsi l'un l'altro! Qual disprezzo è dunque più a temere, l'altrui, facendo il bene, o il proprio, facendo il male? Credetemi colui che veracemente stima se stesso, poco è commosso dall' ingiusto disprezzo degli altri, e non teme che d'esserne degno. Perocchè il buono e l'onesto non dipendono punto dalla opinione degli uomini, ma dalla natura delle cose, e quand'anche tutto il mondo approvasse la vostra pretesa bravura, essa non sarebbe però meno vergognosa. Egli è falso d' altra parte, che un uomo astenendosi dal duello, per amore della virtù, si procacci l'altrui disprezzo. L'uomo retto che menò sempre una vita senza macchia, nè mai diede alcun segno di viltà, ricuserà di bruttarsi le mani d' un omicidio, e sarà per ciò stesso vieppiù onorato. Pronto sempre a servire la patria, a proteggere il debole, a satisfare ai suoi doveri, che più han di periglio, e a difendere in ogni occorrenza che sia giusta ed onesta, ciò che gli è più a cuore, a prezzo ancor del suo sangue, egli mette nella sua condotta quella non crollabile fermez-

gat omnia ex prudentiae, ac rationis praescriptis. Igitur quum rationi, ac prudentiae contrarium sit, tum suam, tum alterius hominis vitam, ob inanem honoris umbram, temere in discrimen projicere, non potest non a vera fortitudine procul recedere, qui duellum committit.» Ex quibus apparet, subdit Puffendorfius, quid respondendum sit Hobbesio, qui vix fieri posse putat, ut non gloriosum habeatur in duella descendere, cum id indicium sit potentiae; quare enim non indicium praestantiae possit haberi, impetum animi, viresque ratione temperare nosse, easque nonnisi ad praescriptum legis exserere?»

Defensionis duellique discrimen.

Quod si quis ea ratione honestare duellum velit, quod cuique fas sit vim vi repellere, cum ipsius etiam injusti aggressoris interitu, is animadvertere debet, hoc quidem licitum esse, si necessarium sit, atque eo dumtaxat tempore, quo vis infertur; at cum illata jam est vis, nec vita est defendenda, sed solum injuria vindicanda, minime licet eum interficere, qui vim intulit; quia scilicet non est id vim vi repellere, verum poenam irrogare. Jam vero duellum reipsa non initur ad vitam tuendam, vimque illatam propulsandam, sed ad injuriam ulciscendam, atque ad honorem, qui per injuriam ablatus creditur, recuperandum; etsi honor revera per injuriam non eripitur, cum nulla nobis injuria eripere queat virtutem, quae fundamentum et fons honoris est.

Quae ad duellum in statu naturali, aut etiam civili, ubi justitia male administretur, honestandum, a quibusdam afferuntur;

Sunt qui contendunt, duellum iis saltem hominibus, si qui sunt, qui in statu naturae, vitam agunt, saepius licitum esse posse atque honestum, homines, inquiunt, in statu naturae, vitam agentes, nulli subsunt politicae potestati. Quamobrem, ad se conservandos tuendosque, iisdem plane juribus inter se polient, quibus ipsi civilium societatum summi rectores pollere non immerito censentur. Atqui summi civitatum rectores non raro in controversiis, quas invicem habent, dirimendis, armis belloque uti juste possunt. Ergo hac eadem belli gerendi potestate, privati quoque homines, qui in naturali statu vitam ducunt, instru-

za, la quale non va mai scompagnata dal vero coraggio. Sotto l'usbergo del sentirsi puro, egli procede a capo alto; egli nè fugge, nè cerca il suo nemico. Agevolmente si scorge ch' egli meno teme di morire, che di mal fare; ch'egli paventa il delitto, e non il pericolo. Se i pregiudizi volgari talora l'assalgono, tutti i giorni della onorata sua vita sono altrettanti testimoni, che gli respingono e gli abbattono, e in una maniera d'operare sì ben consenziente a se stessa, si fa giudizio d'una azione, dal merito di tutte le altre».

cti sint oportet. Jam vero duellum non est aliud, quam quoddam privatorum hominum bellum. Igitur dubitari nequit, quin hominibus, in naturae statu viventibus, duellum ad jura cujusque sua defendenda, inire saepius liceat. Ita fere disputant duelli, in statu primigenio suscepti, asserto-res; ex quo insuper colligunt, eandem duelli peragendi potestatem agnoscendam pariter esse, in iis hominibus, civili societate conjunctis, quorum jura a publicis magistratibus, rempublicam male administrantibus, sarta tecta, ut par est, minime servantur.

Ea diluuntur, indicato discrimine, quod inter duellum et bellum intercedit.

Hujusmodi opinio in eo potissime nititur, quod inter duellum a privatis hominibus in statu naturali degentibus initum, et bellum a supremis civilium societatum gubernatoribus susceptum, non aliud intercedat discrimen, quam quod ex majori minorive decertantium numero exoritur. Quamobrem ubi intima utriusque certaminis discrepantia erit a nobis demonstrata, opinio illa, sublato veluti fundamento, statim corruat necesse est. Bellum autem a duello natura differre, ita cum cl. Gerdilio (*) evincimus: legitima belli gerendi potestas, non est profecto in eo posita, quod principes politici controversias, quas invicem habent, ancipitis pugnae arbitrio dirimendas committere queant. Politicus princeps tum solummodo legitime bellum gerit, quum et novit sibi justitiam favere, et videt sua jura non alia posse ratione defendi ac vindicari, quam vi atque armis. Quocirca bellum non est aliud, quam quaedam actio, qua populus populum adoritur, aut ab eo se defendit, servatis omnibus prudentiae regulis, ad tuenda innocentiae jura adversus injustitiam atque violentiam, eo scilicet modo, qui obtinendae victoriae aptissimus, atque utilissimus censetur. Hujusmodi jure ad se tuendum, in statu naturae, unusquisque pollet. Nihilominus illud prae oculis continenter est habendum, videlicet usum hujus juris eatenus esse legitimum, quatenus eum homines ad rationis ac prudentiae normas fideliter exigunt, sive ad injurias adversariorum certius praecavendas, sive ad id quod volunt, tutius obtinendum. Jam vero alia prorsus est notio duelli, ejus nempe certaminis, quod constituto tempore loco ac modo decertandi, duo privati homines inter se ineunt ad eam quam invicem habent, controversiam dirimendam. Nam ets non raro ad jus tuendum, aut vindicandum, necessario si

(*) Des Combats singuliers ch. 16.

decertandum, tamen prudentia postulat, ut qui justam vis adhibendae causam habet, is vim non adhibeat, nisi instante necessitate, atque adhibitis antea praesidiis, observatisque adjunctis omnibus, quae victoriam quam certissimam efficere queant. Atqui pactum, quo nititur duellum, vias omnes intercludit, quas prudentia patefacit, ut et juris defensio ac vindicatio minus periculosa, et exitus victoriae magis certus evadat. Revera sublato ejusmodi pacto, is cui favet justitia, si velit adversarium adoriri, facile poterit explorare tempus maxime opportunum, ad eum praeveniendum, si autem velit se defendere, facile item poterit in tuto se ponere, aut saltem ita sibi prospicere, ut alius absque graviori periculo eum aggredi nequeat. Itaque prudentia, in vindicandis tuendisque juribus, vult adhiberi omnia ea subsidia, quae victoriam, quantum fieri potest, indubiam efficiunt. At vero a duello, per mutuam quamdam conventionem, omnino removetur quidquid alterutri parti favet. Quare in hoc certaminis genere, una eademque est justitiae conditio; quod cum sana ratione manifesto pugnat. Igitur bellum, quod per se est licitum, a duello natura penitus discrepat. Praeterea qui duellum ineunt, bonum privatum, qui bellum suscipiunt, bonum commune, quod nempe ad integram hominum communitatem pertinet, obtinendum sibi proponunt. Jam vero quum homines ad societatem mutuo celebrandam destinati divinitus sint, quod in commune commodum cedit, multo pluris est aestimandum, quam quod ad privatam dumtaxat utilitatem conducit. Ergo bellum a duello insuper secernitur ex fine, quem decertantes in utroque certamine sibi praefigere consueverunt. Quamobrem ex eo quod summis civitatum rectoribus fas interdum sit, bellum gerere, minime colligitur, hominibus in primigenio naturae statu vitam agentibus fas pariter esse, duellum inire. Si autem non est licitum, inire duellum, in statu naturae, multo minus erit id licitum, in statu societatis civilis, quantumvis haec male administretur; siquidem mala civitatis administratio haudquaquam facit, ut cives in pristinum naturae statum relabantur. Quare si qua forte inter eos oriatur controversia, ea per publicam judicum civilium sententiam erit dirimenda, quamquam hi non ea forte fulgeant morum integritate justitiaque, quam postulat ipsorum munus. Si enim ob judicum perversitatem unquam permittimus, ut cives, perinde ac si ad naturalem statum essent reversi, suas ipsi lites, omni qua

possunt ope, decidant infinitis propemodum incommodis ac perturbationibus viam aperimus. Sane tantus est amor, quo se suasque res quisque prosequitur, ut in civilibus litibus decidendis, quaecumque sit judicum sententia, ea plerumque habeatur injusta ab iis, quibus adversatur. Hinc sana ratio, quae ordinis est amantissima omnino praescribit, ut injuriam potius patienter feramus, quam vi atque armis jura nostra ex privata auctoritate persequi audeamus; quod extremam humanae societati perniciem sine dubio esset allaturum.

Quanta civili societati ex duello perniciesimmineat.

Et re quidem vera duellum civili societati non modo utcumque nocet, quod plurimae aliae praestant actiones pravae, sed ipsum ejus fundamentum suapte natura subvertit. Societatis enim fundamentum est ordo, ordine societas nititur, ordine constat, atque innumeris cumulatur bonis. Porro ad civilem ordinem habendum ac retinendum tria videntur necessaria. Primo enim necessariae sunt leges omnibus propositae, quae sint quasi quaedam justi atque injusti mensura, ad omnes quaecumque inter cives oriuntur, controversias componendas ac finiendas idonea. Quamobrem in plena legum observantia, potissima unitatis ac pacis causa est collocata. Secundo necessarium est aliquod judicum tribunal idonea praeditum auctoritate, ad dirimendas civium lites, per ipsam legum normam; quo fit, ut in statu sociali, quaecumque excitentur privatae discordiae, eae per judicum sententiam, salva publica pace, compesci atque extingui commode queant. Tertio necessaria est suprema quaedam potestas, quae valeat leges tueri, earum contemptores punire, judicum decreta exsequi, omnes denique totius politici corporis vires simul jungere, atque ad commune bonum dirigere; quae virium omnium in unum conspiratio merito censetur esse in civili societate, quidam veluti clipeus, quo civis quisque ab aliorum injuriis tegitur ac defenditur. Jam vero per duellum tria haec, quo socialis ordo maxime conservatur subsidia, funditus evertuntur. Nam qui duellum ineunt, legum fraena excutiunt, earumque regimini se subtrahunt, atque ita vinculum illud abrumpunt, quo cives mutuo copulantur. Qui duellum ineunt, ipsi se faciunt judices, in suis causis, quas non ratione ac lege, sed vi ac ferro finire volunt. Demum qui in singulare hoc certamen descendunt, alienam sibi, nec modicam, partem arrogant ejus potestatis, quae tota residet in principe, atque arma sumunt, quibus patriae membra di

lacerent, seque in ipso pacis sinu mactent ac destruant. Constat itaque duellum per se tendere ad ipsam societatem funditus evertendam. Accedit, in ea civitate, in qua invaluit barbarica haec consuetudo, nullam esse posse civium securitatem; quod est potissimum socialis vitae emolumentum. Nam ubi locum habet hujusmodi mos, ibi quilibet civis in perpetuo vitae discrimine versetur necesse est, tum quia unusquisque se ab alio esse laesum facile credet, tum quia se ad eas, quas accepit, injurias ex privata auctoritate ulciscendas, plane adstringi existimabit. Quae cum ita sint, princeps civilis, cui subditorum suorum felicitas atque incolumitas cordi sit, duellum propositis, vel gravissimis, poenis, si sapiet, vetabit.

CAPUT IV.

DE JURE GENTIUM.

ARTICULUS I.

In quo Jus Gentium extare probatur.

Jus gentium quid sit et quotuplex; Jus Gentium naturale, quantum inserviat ac praestet positivo. Susceptae disputationis scopus.

Jus gentium est illud, quo gentes pollent, atque invicem utuntur. Hujusmodi jus duobus potissimum modis spectari potest, nimirum in se, et quoad hominis animum. Si priori modo spectetur, positum est in complexu eorum jurium quae inter gentes intercedunt; si autem spectetur modo posteriori, non est aliud, quam eorundem jurium cognitio ac scientia. In hac nos disputatione, priori modo illud consideramus; sic porro consideratum geminum esse dignoscitur. Nam cum ab humana ratione proxime dimanare debeat, aut necessario plane, aut ita ab eadem dimanat, ut a libera hominum voluntate simul pendeat. Illud *naturale*, hoc *positivum* est dictum. Naturale gentium jus multas ob causas positivo antecellit. Primo enim illud, utpote ab ipsa humana ratione ac natura per se profluens ad omnes prorsus gentes spectat; hoc, utpote per liberas hominum, sive expressas sive tacitas conventiones ac consuetudines invectum, paucas dumtaxat nationes, ex earum scilicet numero, quae cultiores habentur, respicit. Neque vero positivum hoc gentium jus habendum est universale aut ex eo, quod non sit per se absurdum, omnes omnino populos, in plerisque invicem statuendis, consentire,

aut ex eo, quod excogitari facile possit suprema quaedam inter homines auctoritas, quae cunctis prorsus nationibus dominetur, ac leges ferat. Etenim aliud est fieri quidquam *posse*, aliud, *esse*. Quamobrem hoc ex illo colligi nullo pacto potest. Accedit aetatum plane omnium experientia, quae certo patefacit, universalem illam cunctarum gentium consensionem ac conventionem numquam extitisse. Quod autem attinet ad supremam illam inter homines auctoritatem, quae omnibus late populis imperitet, ea quidem cogitatione a quibusdam fingitur, at ratione haudquaquam evincitur. Praeterea jus naturale juris positivi fundamentum est et mensura. Nam hoc nisi illo nitatur, cumque illo ad amussim congruat, nullam omnino vim habet; siquidem voluntariae gentium conventiones ita se habent ad publicum naturae jus, uti statuta civilia ad jus ejusdem privatum. Hinc est, quod in voluntario gentium jure constituendo, et si quid obscuri occurrat declarando, diligentissima juris earundem naturalis habenda est ratio, ne forte quid decernatur, aut invehatur, quod sit ei contrarium. Ex his patet, quam perperam quidam velint, juri dumtaxat gentium voluntario a nobis operam dari, praetermisso naturali. Illius enim investigatio, ubi ab hujus investigatione sejungatur, *historica* potius, quam *philosophica* est dicenda. Nos qui philosophiam profitemur, quique arctis a deo disserendi limitibus circumscribimur, etsi magnam in jure gentium voluntario utilitatem inesse concedimus, unum tamen earum jus naturale paucis explicandum suscipimus.

Quo sensu in Jure Gentium tradendo, gentis aut nationis nomen sit accipiendum. Quaenam sit nationis juridice acceptae nota maxime propria.

Hujusmodi jus est proprium gentis cujusvis, quae a aliam quamvis gentem referatur. Nomine autem gentis nationisve designamus civilem societatem, quae tanta gaudea libertate, ut in ratione agendi sibi praescribenda, a nemine hominum pendeat. Etenim apud accuratiores juris publici scriptores alia est *populi*, alia *status*, alia *gentis nationisque* notio. Nam cum societas civilis principem simul subditos complectatur, duplici modo spectari potest, nimirum, et quoad subditos dumtaxat, et quoad subditos simul et principem; praeterea potest referri ad aliam societatem pariter civilem. Quatenus ea constat ex subditis, *populus* quatenus vero ex subditis una et ex principe conflatur *status*, ubi demum ad civilem aliam societatem referatur *gens* aut etiam *natio* appellatur. In nationis *juridice* acceptae notione est aliquid, quo sublato, ipsa natio intelli

nequit. Id autem non est aliud, quam plena illa agendi libertas, qua fit, ut natio in rebus ad se spectantibus administrandis, nemini hominum subjiciatur. Cetera vero quaecumque in ea notione occurrunt, cujusmodi sunt: regiminis ratio, religionis indoles, virium robur, opum copia, morum cultura, ditionis amplitudo, antiquitas, fama, haec et similia ad intimam nationis naturam minime pertinent. His enim mutatis, aut utcumque attenuatis, dummodo nullum libertati afferatur detrimentum, nationis juridice acceptae notio eadem perseverat. Hinc est, quod quaevis natio, quantumvis exigua, aut rudis, aut obscura, iisdem omnino instructa est juribus, quibus instructae sunt aliae quaecumque nationes, vel potentissimae ac cultissimae. Nihilominus interdum accidit, ut inter nationes altera sub alterius patrocinio sit constituta; altera alteri certam quamdam pecuniae quantitatem, statis temporibus, solvere debeat; haec illi in exterioribus honoris significationibus anteferatur; quae quidem cum supremam agendi libertatem intactam relinquant, minime impediunt, quominus ea, quae posthaberi consuevit, veri nominis natio merito existimetur (26).

(26) Nationis nomen varie accipitur, proque varia ejus acceptione aliter, atque aliter resolvuntur quaestiones, quae de ipsa natione fieri consueverunt. Taparellius (Della Nazionalità) dicit, nationem esse proceriem hominum, qui communem habeant originem, communique utantur idiomate, quique intra eosdem terrae fines a natura constitutos, in publicam aliquam coeant societatem. In qua quidem definitione, eo monente, originis communio non a stirpis, sed a societatis unitate repetitur. Praeterea quaedam sunt, quae ad intimam pertinent nationis naturam, cujusmodi sunt communis origo, communisque lingua; quaedam vero inter ea nationis attributa recensentur, quae mutationi sunt obnoxia, cujusmodi sunt regiminis ratio, ac certa regionis amplitudo. Recens quidam scriptor adversus Taparellium contendit, inter varia nationis attributa, *locum*, efficacitate, ceteris praestare; siquidem a loco ipsa stirpium ac linguarum diversitas in primis proficiscitur. Hinc docet, nationem duabus velati partibus constare, quarum alia est naturalis, alia artificiosa. Prima sita est in unitate regionis stirpis ac linguae, ex quibus simul junctis naturalis populorum indoles conflatur; altera sita est in iis institutionibus, quae ad partem naturalem exprimendam ac praeseferendam sint aptissimae. Verattus in libro, quem de nationis notione (Del concetto di Nazione) nuper edidit, scite animadvertit, triplicem esse nationis notionem aliam *juridicam*, aliam, quam vocat *geneticam*, aliam *geographicam*. Natio juridice accepta, eo teste, non est aliud, quam societas civilis, quae spectatur quoad aliam societatem pariter civilem. Ut autem explicet, quid sit societas civilis, ejus descriptionem a Baronio traditam sic paucis contrahit: » societas, inquit, civilis est hominum cum familiarum congregatio sui juris, perpetua, satis magna, sub legitima potestate, ad consequendam justitiam, felicitatemque communem. Tum probat, hanc nationis definitionem numeris esse omnibus absolutam, ut-

Dubitari nequit, quin plurimae, eaeque variae nationes juridice acceptae reipsa extent.

Ex idea nationis, addita experientia, colligere facile possumus, plurimas in orbe nationes reipsa extare. Nam natio est societas hominum civilis, quae cum ceteris societatibus pariter civilibus, in rebus gerendis, liberrime se habet. Jam vero, experientia teste, plurimae id genus societates ubique occurrunt. Igitur dubitari nequit, quin plurimae nationes juridice acceptae revera existant. Wolfius in hac tam magna, tamque varia humanarum gentium multitudine, agnoscendam esse voluit universalem quamdam democratiam, qua fiat, ut quod a majori earum parte in bonum commune constituatur, id a singulis servari debeat. Hujusmodi opinio nationis juridice ac-

pote quae neque supervacanei quidquam habeat, neque ullo laboret defectu ; siquidem regio, quae finibus a natura constitutis sit circumscripta, lingua, origo communis, gentium permixtio, ac quasi confusio (la fusione), haec et similia ad intimam nationis juridice acceptae naturam pertinere haudquaquam videntur. *Genetica* nationis notio cum ipso consentit nomine , quod a nascendo est ductum, ac propterea complectitur unitatem stirpis , quamquam nec gentium commixtionem , nec linguae communionem necessario postulet. Quoniam vero hominum ortus interdum refertur ad locum ubi illi in lucem sunt editi, vocari poterit *natio* ea quoque hominum multitudo, quae in eadem regione est nata. Atque haec est *geographica* nationis notio. De natione in primis quaeritur utrum ea suapte natura sit adeo libera , ut alteri cuilibet nationi aut homini nullo modo subdatur; cui, quidem quaestioni affinis est haec alia: an scilicet natio, absque detrimento suae libertatis, a principe extraneo regi queat. Primae quaestioni varia est facienda responsio , pro varia nationis acceptione. Nam neque natio *genetice*, neque natio *geographice* accepta tantam per se postulat libertatem, ut omne alienum imperium necessario excludat. Alterius enim imperium minime impedit quominus plurimi homines et communem habeant originem communemque linguam, et in eadem telluris parte commorentur. At si natio *juridice* accipitur ex ipsa ejus notione est plane libera, ac propterea ab aliorum jussibus pendere nequit. Quod autem attinet ad quaestionem secundo loco propositam, iterum distinguendae inter se sunt variae nationis acceptiones. Etenim, ut ipsis cl. Veratti verbis utamur» se parla si di nazionalità genetica , il Sovrano di più nazioni non può essere che necessariamente straniero a que' popoli fra quali non sia nato. Ma se dicasi della nazionalità giuridica , la nascita del Sovrano vi è tanto indifferente, che riesce assai malagevole a comprendere la parola straniero , imperocchè *straniero* nel linguaggio del Diritto internazionale denota, per opposizione a *cittadino*, chiunque non è membro di quello stato di cui si parla, ma appartiene ad altro. Ora il Sovrano non solo è membro di quello stato cui impera, ma ne è tal persona che per essa i sudditi, i quali da se non sarebbero, che una *multitudine*, diventano *popolo*, e con lui congiunti sono *Stato*; o *Civil Società* e perciò stesso *Nazione giuridica*. Inoltre fra i modi di conseguire la nazionalità o cittadinanza, si annovera la *naturalizzazione*; e se questa vale per le persone de' sudditi, come non varrebbe per quella del sovrano Imperante cui spetta concederla ad altri? Può dunque essere straniero di nascita il Sovrano, ma dal momento ch' egli assume la sovranità non è più straniero».

ceptae notionem destruit, ac proinde omne gentium jus proprie dictum e medio tollit. Ceterum alia plura sunt, quae vetant, ne nos eam admittamus. Primo enim cum universalis illa gentium democratia a natura proxime haud aluat, profecto existere nequit, nisi per aliquam conditionem ab ipsis hominum societatibus libere positam. Nam quod est necessarium ad homines in civilem societatem congregandos, id potiori jure censendum est necessarium ad integras gentes conjungendas, invecta inter eas certa quadam regiminis ratione. At vero minime constat, ullam mutuae conjunctionis ineundae conditionem, ab omnibus plane gentibus, unquam esse positam. Universalis ergo humanarum nationum democratia gratis admittitur. Praeterea inter ignotos nulla amicitia, nulla juris officiique communio reipsa esse potest. Atqui gentium aliae aliis sunt prorsus ignotae. Non igitur omnes simul gentes consociantur, communique regimini subjiciuntur. Certe si qua sit humana familia, quae a qualibet civili hominum communitate semota vivat, nemo sanus unquam affirmabit, eam certae cujusdam societatis civilis partem esse. Denique quaedam sunt gentes, quae quamquam aliis jamdiu innotuerint, nullum tamen cum iisdem commercium, nullamque consuetudinem hactenus iniere. Quis autem credat illas cum hisce sociali aliquo ac politico vinculo copulari? Non equidem ignoramus a morum magistris passim doceri, omnes simul homines communi naturae ac cognationis vinculo devinctos esse; ex quo colligunt alterum ab altero amandum esse, ac beneficiis, pro viribus, juvandum. At hujusmodi conjunctio est prorsus naturalis atque interior, etsi exteriora quaedam pariat emolumenta, ac propterea, vel inter ignotos, esse potest, nullumque alium, praeter Deum, postulat principem, a quo temperari debeat; contra communis gentium societas, quam quidam fingunt, est maxime voluntaria atque exterior, quae proinde ignotos excludit, atque humanum aliquem necessario requirit principem, a quo gubernetur. Quamobrem, admissa illa, haec omnino est rejicienda. Cum igitur universalis gentium democratia a Wolfio excogitata commentitia sit ac nulla, plurimas in mundo gentes, nationesque ita liberas, ut aliae aliis nullo pacto subdantur, reipsa extare fatendum est.

Natio juridice accepta multorum est jurium subjectum.

Ejusmodi vero est nationum natura, ut eae juris multiplicis capaces esse queant, non secus ac homines singuli. Etenim eadem propemodum ratione, naturalis tum

hominum singulorum, tum nationum integrarum, ad jura suscipienda, capacitas evincitur. Revera singuli homines ideo natura comparati sunt, ad habenda jura, quia sunt quaedam personae, quae per se existunt, quaeque libera agendi potestate pollent. Atqui et nationes eadem existendi atque agendi ratione gaudent, ac proinde pro *moralibus* quibusdam *personis* non immerito habentur. Igitur integrae nationes aeque ac privati quique homines jurium habendorum capaces existimari debent. Cujus quidem rationis vis, ut facilius percipiatur, advertendum est, actionem, atque, ut sic dicamus, vitam ipsius nationis aliam esse ab actione, vitaque hominum privatorum. Primo enim cum natio ex privatis constet hominibus, horum actio ac vita per se antecedit actionem vitamque integrae nationis. Praeterea singulis alio abeuntibus, aut ob mortem decedentibus, natio adhuc perseverat ac floret. Denique in quavis natione sunt qui eam repraesentant reguntque. Nemo autem est, qui non facile animadvertat, ab iis interdum quidpiam fieri, aut promitti nomine cujusque proprio, interdum nomine nationis, quam praeseferunt. Accedit, magnam esse inter jura, atque officia similitudinem. Porro certum est atque perspicuum, esse quaedam officia, praesertim erga Deum, quibus non tam privati quique cives, quam integrae civitates obstringuntur. Igitur nihil impedit, quominus et quaedam sint jura, quibus ipsae nationes invicem polleant, atque utantur.

Jus Gentium revera extare, ex dictis legitime colligitur.

Jus gentium naturale reipsa extare, tum ex ejus notione, intimaque nationis natura, tum ex varia agendi ratione, quam gentes mutuo tenere consueverunt, commode evincitur. Naturale enim gentium jus non est aliud, quam complexus eorum jurium, quae inter gentes intercedunt, quaeque neque ab auctoritate aliqua humana, quae illas moderetur, neque a libera cujusvis nationis voluntate repeti potest. Evidens autem est, hujusmodi jus existere. Nationes enim naturali quodam existendi jure pollent. Primo enim nationes sunt personae quaedam morales, quarum sine dubio est proprium, ut honestis quibusque subsidiis se conservent. Praeterea nationes inde oriuntur, quod homines in varias coeant societates; inde autem perseverant, quod iidem vitam civilem retineant. Atqui homines jure optimo vitam civilem amplectuntur ac tuentur; ad eam siquidem amplectendam tuendamque ab ipso naturae auctore incitantur. Cum igitur ipse auctor naturae nationes condi a-

conservari velit, nullo modo est dubitandum, quin eae naturali existendi jure sint instructae. Ex jure autem existendi proxime enascitur jus agendi; quum vero actio nova pariat jura, perspicuum est, nationes omnes jurium quoque ab actione prodeuntium esse capaces. Porro nationes nemini hominum subjiciuntur. Ergo nulla est auctoritas humana, cui nationum jura referenda sint accepta. Praeterea tum primigenia existendi atque agendi jura, tum pleraque ex iis, quae ab actione proficiscuntur, ejusmodi sunt, ut quamlibet sive expressam, sive tacitam conventionem antevertant. Igitur nationes multis pollent juribus, quae ab intima earum natura sunt repetenda, quaeque proinde naturale gentium jus aperte constituunt. Quod attinet ad modum, quo nationes invicem agunt, earum quaedam pacifice, quaedam vero hostiliter cum aliis se se habent. Primae diligentissime cavent, ne quid aliis afferant detrimenti, ne in earum ditionem pedem inferant, ne demum in rem ullam ad easdem pertinentem manum injiciant; atque hae quidem facto ipso demonstrant, sibi persuasum esse unamquamque gentem suis esse a natura ornatam juribus. Quae autem hostium more se gerunt, honestam aliquam causam falso praetendunt, ut suam scilicet turpitudinem, si fieri potest, occultent; interea dum nationes quae a potentioribus vexantur atque expoliantur ad commune gentium jus provocant. Igitur non modo ex intima nationis natura, sed etiam ex ipsa agendi ratione a nationibus invicem adhibita, universale quoddam gentium jus extare dignoscitur. Neque vero hujusmodi jus revocari in dubium potest ex eo, quod quavis aetate existant gentes, quae, posthabita quavis justitia, in suam unice utilitatem comparandam incumbunt, vel cum summa aliarum gentium pernicie. Nam quemadmodum inhonesti hominum privatorum mores naturalem honestatis legem delere nequeunt, ita injusta nationum facta ad jus gentium obliterandum nihil valent; praesertim cum ea, neque universis nationibus sint communia, neque absque intimo quodam horrore videri aut audiri queant.

Utrum Jus Gentium revera non sit aliud, quam jus hominum privatorum, gentibus ac-

Plerique inter eos, qui naturale admittunt gentium jus, docent illud non esse aliud, quam jus naturae, quod gentibus apte accommodatur. Hobbesius cum jus naturae diviserit in naturalem hominum et naturalem civitatum legem »praecepta, ait, (*) utriusque eadem sunt; sed quia civitates semel institutae in-

(*) De Cive c. 14.

commodatum, quae Puffendorfii aliorumque recentiorum opinio fuit.

ducunt proprietates hominum personales, lex quam, loquentes de hominum singulorum officio, naturalem dicimus, applicata totis civitatibus, nationibus sive gentibus, vocatur Jus Gentium ». Quam quidem sententiam laudat, atque ultro amplectitur Puffendorfius (*) inquiens: » Hobbesii sententiae et nos subscribimus. Nec praeterea aliud jus gentium voluntarium seu positivum dari arbitramur, quod quidem legis proprie dictae vim habeat ». Utrisque consonat Heineccius (**), qui, tradita juris gentium notione, colligit» jus naturae a jure gentium, nec principio cognoscendi, nec ipsis regulis, sed solo objecto differre; adeoque rationem eos fugere, qui nescio quod jus gentium a jure naturae diversum sibi fingunt ». Denique Burlamaquio docente(***)»Jus gentium proprie dictum, et prout est lex a summo gentium principe derivata, nihil aliud est, quam ipsum naturale jus non singulis hominibus, sed populis gentibus imperiis, eorumque principibus accommodatum, pro mutuo commercio mutuisque imperiorum commodis ». Horum, aliorumque idem sentientium opinio partim vera est, partim falsa. Nam etsi jus naturae et jus gentium eodem principio constituuntur, nimirum humana ratione, nihilominus alterum ab altero reipsa differt. Jura enim sequuntur naturam *subjecti*, in quo insunt. Hinc est, quod pro diverso eorum subjecto, ipsa quoque sunt diversa. At vero alia est natura privati cujusque hominis, alia est natura nationis. Non igitur eadem prorsus sunt utriusque jura. Sane quaedam sunt jura, quorum singuli dumtaxat homines, quaedam vero sunt, quorum civiles dumtaxat societates sunt capaces. Ita conjugium ac patria potestas singulis tantum hominibus, maris autem dominium, bellique gerendi facultas civilibus tantum societatibus competunt. Praeterea aliter existunt ac perficiuntur singuli homines, aliter magnae hominum communitates. Hinc quoad sui conservationem perfectionemque procurandam, quaedam merito his conceduntur, quae illis denegantur. Itaque jus gentium naturale non est unice situm in jure hominum privatorum ipsis gentibus accommodato. Quia vero voluntarium gentium jus non est universale, non idcirco pro fictitio ac nullo est habendum, quae Puffendorfii atque Heineccii argumentatio esse videtur.

(*) De J. N. et G. l. 2. c. 3.
(**) Elem. J. N. et G. l. 1. c. 1
(***) J. N. Elem. P. 2. c. 7.

Nationis cujusque jura non ad singulos cives, aut ad aliquam ejus partem, quantumvis nobilem, sed ad totam pertinent nationem. Nihilominus eorum administratio, non minus quam ceterorum, quibus privati pollent homines, unius principis est propria, sive is sit unus *physice*, sive unus sit tantum *moraliter*; sive regat nationem eo regiminis genere, quod dicitur *absolutum*, sive eo quod vocatur *repraesentatitium*. Primo enim fieri nequit, ut tota natio sua jura commode administret. Praeterea principis est efficere, ut populus sibi subditus felicitatem, quam fieri potest, maximam adipiscatur. At vero populi cujusque felicitas non modo ab administratione eorum jurium, quae privata sunt, atque interna, sed etiam, idque potissime, ab administratione eorum, quae publica sunt, atque externa, aperte pendet. Igitur utraque administratio unius principis est propria.

Administratio eorum jurium, quae inter gentes intercedunt, ad summos imperantes unice spectat.

ARTICULUS II.

Jurium inter gentes existentium Multiplex genus.

Nationem quamlibet, suapte natura, juris multiplicis capacem esse vidimus. Porro duplex est genus jurium quibus nationes sunt instructae. Ex iis enim quaedam *innata* sunt, quaedam *acquisita*. Sane unamquamque nationem duplici nos modo considerare possumus. Primo quatenus ea est quaedam persona moralis, quae inter alias plurimas personas pariter morales reperitur, nulla ratione habita earum actionum, quibus jura comparari consueverunt. Secundo quatenus eadem aliquot id genus actiones jam exseruit. Prior nationis considerandae ratio patefacit jura ejus innata; posterior, acquisita. Innata nationum jura, cum ex intima earum natura dimanent, nulli omnino obnoxia sunt conditioni, atque ad omnes prorsus nationes necessario pertinent. At jura acquisita, quae scilicet actione aliqua libera sunt parta, ab hac ipsa pendent *practica* conditione, ac propterea neque universalia sunt, neque necessaria.

Nationum jura alia innata, alia acquisita.

Inter jura innata, quibus natio est praedita, primum ac potissimum est jus tuendae dignitatis, quae personae cujusvis est propria. Nulla enim est persona, quae hoc jure careat. Cum autem natio ex hominibus constet, pro morali quadam persona non immerito habetur. Porro perso-

Jus tuendi dignitatem personae propriam.

nae dignitas propria in eo sita est, quod persona finis rationem habet, quatenus nempe ipsa quidem, jure quodam suo, rebus rationis expertibus in suum utitur commodum; at nemo eam in merum boni cujusvis obtinendi subsidium licite vertit. Itaque quemadmodum nulli hominum est licitum, hominem alium, vel abjectissimum, servituti omnimodae devovere, nulla felicitatis eidem a natura propositae ratione habita, sic gentium nulli fas esse potest gente alia, quantumvis rudi atque exigua, in suam unice utilitatem abuti. Idque tanto est turpius censendum, quanto tota natio singulo cuique civi dignitate antecellit.

Jus existendi. An ex jure conservationis jus extremae necessitatis legitime colligatur.

Ex jure tuendae dignitatis proxime fluit jus existendi. Nam hoc ipso quod nefas est nationem habere loco rei, aut meri subsidii ad certum quemdam finem obtinendum idonei, nullus hominum licite eam destruit, nisi justa defensio aut punitio id postulet. Quaevis igitur natio ingenito ad se suamque incolumitatem servandam jure pollet. Hujus juris quaedam veluti partes sunt alia plura, quae nationi cuilibet tribuuntur. Nam quia natio ad se conservandam jus habet, idcirco et suam libertatem (l'indipendenza) tueri, et mutuam suorum civium conjunctionem retinere, et omne alimentorum ac subsidiorum genus sibi comparare, et suae ditionis fines, salva justitia, dilatare, et impedire quominus civium suorum numerus nimium, quam par est, imminuatur, et omnem denique a suis membris injuriam propulsare merito potest. Sunt qui ex jure conservationis, *jus extremae necessitatis* deduci posse putant. Hinc docent nationi in extremum discrimen adductae fas esse alterius nationis naves arripere, loca muris clausa occupare, in arces invadere, portus subire atque alia hujusmodi perpetrare, hisce nimirum conditionibus, ut antea levioribus remediis omnibus frustra tentatis, vera instet necessitas, atque altera natio aequali necessitate haud prematur, ac demum, omnia, quae fuerint ablata, sint restituenda, damnaque reparanda, quamprimum facultas aderit. Huic nos sententiae minime subscribimus, tum quia plurimis ea fraudibus ac rapinis occasionem praebet; tum potissime quia ex necessitate, qua certa quaedam natio forte urgetur, alterius nationis jura everti ac destrui nequeunt. Quod si quis objiciat toti nationi haud esse denegandum jus, quod singulis hominibus passim tribuitur, reponimus latum esse discrimen inter vitam singulorum hominum, et vitam totius nationis. Illa enim ex ipsa natura

proxime dimanat, haec etsi naturae est consentanea, tamen
a libera hominum voluntate proxime proficiscitur. Hinc
natura non aeque utramque conservari vult ; praesertim
cum unius alteriusque nationis exitio vita hominum socia-
is minime auferatur. Qui enim ad certam quamdam spe-
ctant nationem, ea pereunte, alterius nationis partes fiunt.
gitur admisso extremae necessitatis jure in singulis, non
dcirco illud est necessario admittendum in tota natione.
Adde quod hujusmodi jus, vel si de singulis loquamur ho-
minibus, non est adeo certum ac perspicuum, ut in con-
roversiam vocari nequeat.

Jus libere agendi.

Cum jure existendi necessario conjungitur jus agendi. Quamobrem natio non modo in sui conservationem, sed et in sui perfectionem atque incrementum merito incumbit. Itaque primo id cuique nationi ab omnibus conceditur, ut eam sectetur politici regiminis rationem, quae magis ipsi arridet. Hinc natio, una cum suo capite et certum guber-nationis modum sibi statuit, et eum subinde in alium at-que alium, si opportunum visum fuerit, pro arbitrio im-mutat. Nulla vero est natio, quae in hoc aliam nationem impedire licite unquam possit, nisi forte sua ipsius incolu-mitas, ex hujusmodi mutationibus, in extremum discrimen manifesto vocaretur. Praeterea quaevis natio juribus ad legiam majestatem pertinentibus liberrime apud se utitur. Quare merito leges condit, civium suorum controversias dirimit, poenas irrogat, praemia largitur, nummos cudit, tributa solvenda constituit, munera obeunda distribuit, ho-nores denique ac titulos, iis qui de patria optime meriti fuerint, decernit, ac confert. Postremo in suimetipsius cul-tura, tum *physica* tum *intellectuali*, tum praesertim *morali* laudabiliter operam ponit. Ergo et agros diligenter exer-cet, et mercium permutationem vehementer promovet, (27)

(27) In perpetua mercium permutatione situm est *commercium*. Nihil porro est in rebus humanis, quod sive pro singulis familiis, sive pro totis nationibus tantam habeat necessitatem atque utilitatem, quantam habet commercium. In hoc autem teste Antonio Genuensi (Lezioni di Commercio Part. I. Cap. XVI.) posita est commercii natura, quod supervacanea cum necessariis permutentur. Equidem fatemur, interdum in commercio mu-tari ea, quae minori pollent utilitate cum utilioribus interdum vero vo-luptuaria cum utilibus, saepe etiam utilia cum voluptuariis ; nihilominus tum quoque, spectata ea, qua laboramus, indigentia, quae damus, su-pervacanea, quae vero accipimus, necessaria putantur. Quare nullum est commercii genus, in quod proposita definitio non apprime quadret. Porro plura sunt commercii genera. Nam commercium aliud est inter-num, aliud externum, atque hoc quidem *activum* aut *passivum*, ad ne-

et artes tum mechanicas, tum liberales florere facit, et scientias magno habet in pretio; et virtuti demum religioni-que, jure quodam suo officioque in primis studet.

cessitatem aut ad luxum pertinens, de rebus tandem propriis aut de alienis, quod postremum ab oeconomia nomen habet. Commercium internum est illud, quod tum diversae ejusdem regni provinciae ac civitates, tum etiam diversae ejusdem civitatis familiae inter se habent. Externum illud est, quod tota natio cum aliis nationibus celebrat. *Activum* dicitur commercium, quum certa quaedam natio ipsa per se aliis nationibus, terra marique transvehit ea, quibus abundat; *passivum*, abs que ulla mercium transvectione, dando aut accipiendo, exercetur. Ad necessitatem pertinet commercium, quod ad vitam conservandam aut etiam commode transigendam adhibetur; ad luxum vero illud spectat, quod divitiis parandis augendisque inservit. Denique commercium de rebus propriis est illud, quo natio, ea quae sibi superfluunt, cum iis, quibus caret, permutat; de rebus autem alienis illud, quo terrae fruge atque artis opera, quorum scilicet in certa quadam regione maxima si copia, in alia vero, maxima inopia, huc illinc transferuntur, non sine magno portorii lucro, magnoque interdum foenore. Jam vero utrumque commercium internum scilicet et externum, generatim loquendo, utilissimum est ac plane necessarium. Primo enim, quod neminem latet, non omnis fert omnia tellus. Hinc est, quod in eodem regno quaedam civitates, in eadem vero civitate quaedam familiae iis plerumque abundant rebus, quibus aliae carent, iis autem carent, quibus aliae abundant. Quamobrem absque mutua rerum commutatione, vita civium, neque commode traduci, neque adeo sustentari potest. Praeterea civilis hominum societas arctior in dies firmiorque per commercium efficitur. Externi autem commercii necessitas ex eodem capite fluit. Nam uti civitas civitate, et domus domo, ita natio eget natione, apud quam emat, quae sibi desunt, vendatque superflua. Accedit, nullum esse populum, qui absque commercio divitiis affluere, moribusque politioribus florere admodum possit; unum siquidem commercium quam maxime promovet hominum industriam, acuit ingenium, alit artes, ipsumque auget civium numerum. Hinc jacere ac squallescere videmus eas nationes, quae perenni hoc civilium bonorum fonte destituuntur. At externum commercium aut de rebus necessariis est, aut de rebus ad luxum pertinentibus. Eae regiones, quae steriles sunt atque infoecundae, absque aliquo de rebus necessariis commercio esse nequeunt. Quod attinet ad commercium rerum ad luxum pertinentium, id ubi ab alio sejungatur, summam toti nationi pernicie sine dubio est allaturum. Nam cum per hujusmodi commercium, expositis necessariis, invehantur ea, quae oblectationi dumtaxat inserviunt, populus brevi tempore ad extremam egestatem reducatur oportet.» Dove poi la terra è feconda e ricca, inquit laudatus Genuensis, il commercio esterno attivo è utilissimo a far gli abitanti industriosi, cioè a promuovere così l' arti primitive, come quelle di commodo e di lusso, essendo dimostrato, che senza scolo non vi può essere vigore nelle arti. Ma egli può essere pernicioso per due ragioni. Primamente se incomincia a più introdurre delle merci esterne, che non estrae delle proprie; perchè allora quel soverchio cagiona due cattivi effetti: avvilisce gl' interni prodotti e manifatture, e ci fa restar debitori a' forestieri nella bilancia generale. Secondariamente se impiega maggior quantità di gente, che le interne arti non permettono, perchè allora si viene a nuocere alle interne sorgenti, le quali, dove sono ampie, si vogliono avere più care di tutte le esterne, siccome più sicure da capricci della fortuna e della moda».

Juribus hactenus descriptis, quibus nationem quamlibet instructam esse vidimus, accensenda sunt ea quae rerum usum dominiumque respiciunt. Primo enim cum natio sit persona quaedam moralis, rerum ratione sensuque carentium usum, non immerito, sibi vindicat; tanta siquidem est personae dignitas, ut ei res omnes, quae deterioris sunt conditionis, ex naturae instituto, inservire debeant. Praeterea, cum absque rerum multigenarum usu, ne unius quidem hominis vita conservari queat, hoc ipso quod natio ingenito ad sui conservationem perfectionemque procurandam jure gaudet, iis rebus, quae sive ad nullum, sive ad omnes pertinent, merito uti potest. Quod autem attinet ad rerum dominium, dubitari nequit, quin natio proprietatis multiplicis acquirendae capax sit. Proprietas enim in arcta quadam rei cum persona conjunctione est posita. At vero nihil impedit, quominus natio, salva justitia, plurima sibi arcte adjungat et sua faciat; ita insulam desertam licite occupat, ita pariter alia bona permulta, sive industria, sive pretio legitime sibi comparat. Neque enim est credendum, id juste fieri haud posse, absque aliarum nationum consensu, initaque cum iis societate. Rerum namque dominium neque a statu sociali, neque ab nominum consensu pendet; utpote quod per se utrumque intervertit. Igitur quaevis natio etsi nullam cum aliis nationibus conjunctionem adhuc inierit, vel absque ulla earum consensione, multarum tamen rerum vere domina efficitur; quemadmodum et privatus quisque homo, antequam civilis societas esset constituta, aliis licet invitis, multarum pariter rerum dominium sine dubio adipisci ac retinere poterat. Rerum usus ac dominium

Inter philosophos acerrime olim est disceptatum an maris dominium nationibus esset tribuendum. Plerique, Grotio duce, totum mare omnibus plane nationibus liberum esse contendebant. At alii, duce Seldeno, asserebant, illud aeque ac tellurem gentium dominio esse obnoxium. Ad hujusmodi controversiam dirimendam, idonea quadam distinctione utamur oportet. Nam aut agitur de immensa illa aquarum congerie, quae *oceani* nomine designatur, aeque illis maris partibus, quae a tellure procul abeunt, aut agitur de iis partibus, quae ad littora excurrunt, quaeque *freta sinûsque* dicuntur. Sane neque oceanus, neque illa maris pars, quae a tellure admodum recedat, in eusquam nationis dominium venire unquam posse videtur; Dominium maris.

at illae maris partes, quae terras alluunt, aut iis claduntur, ad eas nationes, quarum sunt ipsae regiones aquis circumfusae, pertinere non immerito censentur. Primum satis constat ex eo, quod ea est occani altique natura ac situs, ut neque ille, neque hoc, ea ratione, quae ad dominium obtinendum requiritur, occupari possit. Alterum tribus potissime argumentis evincitur. Primo enim maris partes oris proximae, freta, sinûs, haec et similia occupationi ad dominium necessariae reipsa subsunt. Possunt insuper aedificiis muniri, possunt claudi atque defendi, quantum necesse est ad ceteros, si videatur, excludendos. Praeterea partes hujusmodi magnam quidem, piscatione praesertim, certae cuidam nationi utilitatem afferunt, at earum usus non est profecto tantus, ut exhauriri nequeat. Denique ipsa nationis cujusque securitas postulat, ut mare, quo ea circumfunditur, ad certam usque distantiam, in ejus ditione sit positum. Nam nisi natio illinc jure dominii arcere alios possit, quando id opportunum judicatur, sane occultis apertisque hostium incursionibus perpetuo patebit.

Jus securitatis civilis procurandae

Est autem securitas generatim accepta hujusmodi rerum status, a quo abest omnis mali cujusvis timor, quantum patitur praesens vitae humanae conditio. Securitas vero civilis est ejusmodi status, in quo cives metuere prudenter nequeunt, ne quis eorum juribus ullum afferat detrimentum aut obicem ponat. Quamobrem securitatis civilis procurandae jus in eo positum est, quod quaevis natio ab exterorum injuriis cavere sedulo queat, omnibus iis subsidiis quae alienae proprietatis ambitum nullo modo invadant. Hinc ei fas est, et arces aedificare, et propugnacula in extremis suae ditionis finibus erigere, et milites in praesidiis collocare, et civitates muro, fossaque praecingere, cibaria reponere, aliaque hujusmodi agere, quae exteri populis nocendi facultatem aut adimant omnino, aut saltem magna ex parte imminuant. Securitatis civilis quaerendae ac retinendae jure nationem quamlibet esse praeditam per se liquet; tum quia jus hujusmodi iis continetur actionibus, quae proprietatem alienam intactam relinquunt; tum quia revocatur ad jus defensionis, quod juri cuilibet est necessario adnexum. Nihilominus a quaque natione ita quaerenda securitas est, ut nulla aliis justae formidinis occasio praebeatur. Nam si qua forte natio militum numerum magis quam par est, augeat, bellica paret tormenta, classes instruat, arces, praeter consuetum, muniat, non tam

ɔi securitatem quaerere, quam ceteris bellum moliri videɔitur. Quamobrem finitimae nationes non immerito ab illa ɔetent, quaenam sit vera hujusce apparatûs causa ; quam ɔi natio in suspicionem delapsa aperire detrectet, nationes, ɔquae circumstant, omne offensionis periculum, jure optiɔmo, vi atque armis, ab se propulsabunt.

ARTICULUS III.

Mutua Gentium Foedera.

Publicae nationum conventiones ab aliis quibusvis conventionibus secernendae ; earum aliae sunt praecipuae, aliae accessoriae.

Conventionum, quas homines privati, et earum, quas ɔntegrae gentes inter se ineunt, una eademque est causa, ɔvidelicet indigentia. Etenim tum illi, tum hae plura invicem pacisci consueverunt, ut sibi prospiciant, atque ea, ɔquibus egent, obtineant. Nihilominus inter utrumque paɔctionum genus, latum est discrimen. Nam primo pactiones ɔprivatorum, inter civem et civem, pactiones autem nationum ɔnter nationem et nationem intercedunt. Praeterea illae priɔvatum, hae commune spectant bonum. Nationum conventiones ɔab earum rectoribus iniri solent. Quum vero et regibus sua ɔsint privata negotia, eae dumtaxat ad nationes spectare ɔcensentur, quae in publicis versantur negotiis (28). Quod

(28) Plures incidunt causae, ob quas populi liberi eorumve rectoɔres communicare inter se debent. Nam de foederibus, de mercium commutatione, deque aliis justitiae atque humanitatis officiis persaepe iis ɔinvicem est agendum. Quum vero neque colloquiis, neque epistolis praeɔstare id commode queant, ministrorum internunciorum opera utunɔtur. Ii quibus, utpote subditis, gentes sua negotia cum aliis gentibus ɔcoram gerenda committunt, *legati* aut etiam *oratores* vocantur. Quare ɔlegatorum jura atque officia ex gemino, procuratoris scilicet et ministri ɔpublici, munere, quo illi funguntur, per se profluunt. Quae de legatoɔrum juribus dici consueverunt, ea, magna ex parte, pertinent ad jus ɔgentium *voluntarium*. Nihilominus inter ea, quae legatorum admissioɔnem, sanctitatem, immunitatemque ab aliena jurisdictione respiciunt, ɔquaedam sunt, quae ad jus gentium *naturale* facile revocantur, quaeɔque hic paucis subjiĉimus. Sunt qui contendunt, spectato uno naturae ɔjure integrum esse cuique genti alterius gentis legatos admittere aut ɔrejicere; alii docent, legatorum admissionem esse ab ipsa ratione praeɔscriptam. Utraque sententia est temperanda. Nam legatorum admissio, ɔhabita ratione legis naturalis, interdum est libera, interdum vero est ɔnecessaria, pro diverso fine, ad quem illi mittuntur proque minori vel ɔmajori gravitate rei, de qua agitur.» Scilicet, inquit cl. Martini (De Jure ɔCivit. Pars. 2. C. 22.) a cujusvis pendet arbitrio alterum domo sua reɔcipere, cum eo colloqui, deliberare, pacisci; at sine injuria impediri neɔqueunt, ne causam suam exponant, qui agunt de avertenda laesione, ɔveluti si bona naufragio amissa quaerunt, subditos fugitivos persequunɔtur, de re dubia transigere cupiunt, vel rem repetunt ex foedere.» Tan-

si rex cum privato aliquo homine, de re ad suum populum spectante, quidpiam paciscatur, hujusmodi pactum, ex altera tantum parte, publicum existimabitur. Accidit aliquando, ut regum ministri, sive qui provinciis moderantur, sive qui exercitibus praesunt, quaedam praeter limites potestatis acceptae, suarum nationum nomine, aliis nationibus promittant. Hujusmodi promissiones, quae vocantur *sponsiones*, inter publica nationum conventa numerari nequeunt. Itaque publicis gentium pactionibus eae solummodo accensentur, quas reges sive per se, sive per alios, in populorum sibi subditorum commodum invicem efficiunt. Publicarum conventionum quaedam sunt praecipuae, quaedam ad praecipuas accedunt. Illae, vel solae, stare possunt; hae absque illis nullum habent usum. Illis jura acquiruntur, hisce jura jam acquisita, quodam quasi munimine proteguntur. Cui quidem pactorum publicorum partitioni utpote potissimae, ceterae eorundem partitiones subjiciuntur.

Aliae pertranseuntes, aliae permanentes, quae foederum nomine designantur.

Ea gentium pacta, quae praecipua existimantur, eo tendunt, ut quaedam hinc illinc praestentur. Id autem aut una dumtaxat actione, aut perpetua quadam actionum serie perficitur. Pacta, quae per unam tantum actionem, statto tempore, implentur, ipso generis nomine designantur: hujusmodi sunt ea, quibus aut aliquid alteri conceditur aut regionis alicujus fines determinantur. Quae vero tali sunt, ut ad ea implenda, plures sine fine actiones requirantur, foedera dicuntur; hujusmodi sunt ea, quae mer-

ta porro est legatorum dignitas, ut nèfas sit eam, vel solo neglectu vio lare. Nam cum legati, summorum imperantium, a quibus sunt missi personam sustineant, atque imaginem praeseferant, injuriae, quae iis in feruntur, non possunt non in ipsam mittentium majestatem redundare Praeterea legatorum violatio naturale humanae societatis vinculum re laxat; quod communi populorum omnium utilitati per se adversatur Quare ab omnibus passim gentibus, *sancti* semper atque inviolabile habiti sunt legati, etiamsi ab hostibus essent missi. An vero et ab eo rum, apud quos degunt, jurisdictione sint eximendi acriter in utramqu partem a philosophis est disputatum. Nos ultro amplectimur sentet tiam eorum, qui legatos a quovis alieno imperio immunes faciunt. Na legati, toto legationis tempore, gentem, quae sui juris est, quaeque nullius arbitrio pendet, repraesentant. Quare praesertim in negotiis si demandatis gerendis liberrimi sunt. Ne tamen hac tanta libertate in a liorum perniciem abutantur, idonea suppetunt subsidia, rationi consen tanea, quibus opportune coerceri possunt. Hinc, si quem laeserint, ai aes alienum contraxerint, aut quidpiam aliud peccaverint, pro gravita peccati poterunt ad eorum principem remitti, ac coram eo convenir Quae juris persequendi ratio, si minus profuerit, alia superest, in atque armis posita, qua ipsi inter se principes, tum ad sua, tum a suorum subditorum jura tuenda ac persequenda, non immerito utuntur.

cium commutandarum, aut navigationis, rationem in posterum tenendam spectant. Priores illae conventiones, etsi brevi pertranseunt, perpetuum nihilominus pariunt effectum: siquidem jus, quod per eas in rem praestitam acquiritur, suapte natura, est perpetuum; quippe quod nulla exteriorum causarum vi auferri aut infirmari unquam potest. Foederum ope diversae inter se gentes peculiarem efficiunt societatem, ad fixum stabilemque finem assequendum. Quaevis autem societas, cui fixus stabilisque finis sit propositus, quamdam habet perennitatem. Hinc est, quod foedera, non modo ratione habita juris, quod pariunt at ipsa per se perennia merito habentur. Itaque quamquam iterum iterumque praestetur id, quod icto foedere est promissum, ipsum foedus haudquaquam extinguitur, sed totam suam adhuc retinet vim, quoad ea, quae in futurum, data occasione, praestari debent. Id quod nationes, percusso foedere, sibi invicem promittunt, aut lege naturae est debitum, aut libero cujusque nationis arbitrio est permissum. Foedera, quae in priori rerum genere versantur *communia*, reliqua *peculiaria* nuncupantur. Neque vero est credendum, foedera illa communia, aut inania esse, aut pudenda; ea siquidem percuti consueverunt, interdum cum iis nationibus, quae sive omnia, sive saltem certa quaedam officia, aliarum nationum juribus respondentia, prorsus ignorare videntur; interdum vero cum iis, adversus quas hactenus est pugnatum. Commune est foedus, quum natio nationi, se nullum unquam malum illaturam, aut rerum ad nullum pertinentium occupationem permissuram, aut liberam oceani navigationem concessuram promittit. Foederum peculiarium alia pacem, alia bellum respiciunt. Priorum tot sunt genera, quot sunt modi, quibus gentes, tempore pacis, se mutuo juvant. Hinc foedera amicitiae, quibus officia *ethica* fiunt *juridica*, commercii, quibus mercium invectiones, atque exportationes temperantur, vectigalium solvendorum, hominum, qui ad poenam admissi criminis declinandam, emigraverint, tradendorum, transitûs concedendi, atque alia hujusmodi. Belli autem foedera interdum offensionem, interdum defensionem, saepe etiam utrumque spectant. Offensio ad certum quemdam hostem, defensio ad omnes indiscriminatim hostes pertinet. Hisce foederibus illud aliquando est propositum, ut certum quoddam peditum, equitumque armatorum subsidium afferatur, aliquando, ut regionis cujusque propriae limites custodiantur, non raro

autem ut, bello inter alias nationes forte exsurgente, neutri parti faveatur.

Foederum alia communia alia peculiaria.

Foedera ubi spectentur, quoad jura, quae ex iis nascuntur aequalitatem habent aut inaequalitatem. Aequalia sunt ea, quibus eadem, inaequalia vero ea, quibus diversa, sin minus *re*, at saltem *pretio*, hinc inde promittuntur. Etsi autem foedera inaequalia foederatarum nationum aliquam damno afficiunt, nihilominus sancte custodiri ab eadem debent, tum quia contractus, qui nullo vitio ad ejus naturam intimam spectante laboret, ex damno inde consequente haudquaquam destruitur; tum quia si permittimus, ut, ob damnum, promissa detrectentur, latam perfidiae aperimus viam; tum denique quia detrimentum, quod ex foedere inaequali altera natio patitur, patrocinio alterius nationis potentioris satis plerumque pensatur. Quatuor vero sunt, in quae foederum inaequalitas cadit, videlicet res praestanda, honor tribuendus, libertas agendi, suprema imperandi potestas. Foedus tum est inaequale quoad rem praestandam, quum altera natio quidpiam promittit, altera nihil promittente, aut si utraque aliquid se praesturam spondet, una tamen majus quidpiam spondet, quam alia. Hujusmodi foedera a quibusvis nationibus iniri invicem possunt, sive eae sint aeque potentes, sive non, atque ita quidem possunt iniri, ut rerum majorum praestandarum officio, interdum natio minus potens, interdum vero natio ipsa potentior obstringatur. Est autem foedus inaequale, quoad honorem tribuendum, quo pars altera, erga alteram certis quibusdam reverentiae signis usuram se testatur, quae nihilominus signa ei vel omnino denegari, vel ex parte tantum exhiberi consueverunt. Quae vero foedera actuosam nationis alicujus potestatem coarctant in commodum alterius nationis, ea sunt inaequalia, quoad libertatem agendi. Hujusmodi sunt ea, quibus natio nationi promittit se nullam classem paraturam, aut nullam arcem ipsis ditionis suae finibus aedificaturam, aut bellum certo cuidam populo, nullo unquam tempore facturam, et his similia. Tandem inaequalia sunt foedera quoad supremam imperandi potestatem, quum per ea jus aliquod, quod ad regiam majestatem pertineat, ex altera natione in alteram omnino transfertur, aut ejus arbitrio, ratione aliqua, obnoxium efficitur. Princeps, qui alteri principi, percusso foedere, spondeat se absque ejus jussu, aut saltem consensu, nemini unquam illaturum bellum, is jus quoddam regiae maje-

tatis proprium in alterum prorsus transfert, aut saltem lud, alterius voluntati obnoxium facit. Ex hac ipsa, quam cimus, foederum inaequalium descriptione, satis liquet x iis, alterius partis paciscentis interdum jura coarctari, ivilem interdum dignitatem imminui, aliquando autem, psam imperandi potestatem summam labefactari. Quare um inter nationes sua cuique jura, praesertim quae ad upremam imperandi potestatem pertinent, cordi quamma- ime esse debeant, foedera inaequalia, tum solummodo ab isdem sunt ineunda, cum summa necessitas, aut gravissi- aa aliqua causa id omnino postulare videatur.

Qua ratione gerere se debeat natio, quae cum aliis pluribus foedus inierit.

Fieri potest, ut certa quaedam natio, cum pluribus si- nul nationibus, foedus inierit, atque promiserit, se illis, pro ecessitate, auxilium laturam. Quaeritur, quidnam esset ei aciendum, ubi nationes foederatae omnes, eodem plane tempo- e, opem requirerent. Ad hanc quaestionem resolvendam, vi- lendum est, qualia sint foedera, quove tempore fuerint inita. Nam si agitur de belli foederibus, quae sint aeque antiqua, portet advertere an nationes foederatae bellum habeant cum liis nationibus minime foederatis, seu potius inter se. Si ationes foederatae pugnant cum aliis nationibus, tum sine llubio singulis est ferendum auxilium, habita ratione virium, quae in commodum alterius adhiberi possunt, atque auxiliis uique, pro rata, distributis. Si autem eae dimicant inter se, um neque alterutri, neque utrique est ferendum auxilium; non alterutri, tum quia nulla est ratio, cur potius haec, quam lla sit juvanda; tum quia adjumentum uni praestitum cede- et in damnum alterius; non utrique, quia auxilium utrique atum fieret nullum atque absurdum. Ubi autem foedera, di- erso tempore sint icta, implendum est illud, quod est anti- quius alio. Nam foedus recentius ea conditione censetur ictum, ne scilicet foederi antiquiori adversetur. Quod si ad- versatur, inane ac nullum merito habetur. Sive autem foedus antiquius sit, sive recentius, quum natio foederata bellum aliis aperte injustum movet, nullo modo est implendum. Inhonestum enim est favere injustitiae; nullusque obstringi potest ad id, quod est inhonestum, perpetrandum.

Foederum cautio duplex. Alia est posita in promissione alicujus nationis, quae ad custodiam

Rationi consentaneum est, ut quum foedera magni sunt momenti, subsidia quaedam quaerantur, quibus eorum ob- servatio, quantum fieri potest, in tuto ponatur. Hinc ortum habuerunt foedera illa minora, quae majoribus adjunguntur, quaeque cautiones appellantur; siquidem iis cavetur, ne aliud foedus ab alterutra parte abrumpatur. Duplex autem est

foederum ab aliis ictorum procurandam se se offert.

hujusmodi cautio, nimirum promissio tertiae alicujus natio nis, quae ad custodiam foederis ab aliis initi procurandam s se obstringit (la garanzia); et obsidum traditio (gli ostaggi) Prior cavendi ratio posita est in hoc, quod tertia quaedar natio promittit se facturam, ut foedus ab aliis initum sanct servetur, ac propterea se laturam auxilium parti, quae fort fuerit decepta, adversus alteram, quae fidem fregerit. Quo niam ad foederum custodiam obtinendam, saepe necessariu est bellum, in ea ferendae opis promissione, tacitum quod dam belli foedus continetur. Nihilominus ea promissio belli foedere in hoc differt, quod illa, absque alio foedere cui adjungitur esse nequeat, hoc, vel solum, esse possit. Cę terum ea est utriusque pactionis vis, ut a consensu ejus contra quem initur, minime pendeat. Utraque enim pactio e tendit, ut scilicet impediat, quominus alterius jura laedantur Quod sane praestare unusquisque potest, ex jure quodar ingenito, quod a laedentis consensu, nullo modo, pendet. Qu promisit, se parti laesae auxilium laturum, adversus partem laedentem, non antea ferre illud debet, quam de eodem re getur. Fieri enim potest, ut ipsa nolit sibi auxilium ferri, s ve quod juri suo sponte nuncium remittat, sive quod timea ne suis rebus, alius, magis quam par est, se se immiscea Praeterea videndum est, an natio, quae de rupto foeder queritur, atque opem flagitat, ipsa fuerit in causa, cu foedus merito rumperetur; tum siquidem ei nulla facta e injuria, ac propterea nullum debetur auxilium. Id enim a jura instauranda promissum unice fuerat. Denique etiam nulla foederi abrumpendo data sit causa, tum solum promi sor ad opem ferendam obstringitur, quum pars laesa suis ips viribus, jus suum vindicare sibi nequit. Ab hac enim con ditione, auxilii ferendi officium necessario pendet. Etenii auxilium promissum tum solum ex officio est ferendum quum is, cui facta est promissio, eo vere indiget. Ubi autem pars laesa ipsa sibi prospicere queat, alieni auxilii vere in digens nequaquam habetur. Nullum igitur parti laesae promissore debetur auxilium, nisi ea viribus, ad jura su persequenda idoneis, destituatur.

Alia est posita in obsidibus, qui tanquam pignora promissi adimplendi, ab altera natio-

Reliquum est, ut pauca quaedam de obsidibus delibemu Obsidum nomine indicantur homines, qui ab altera natione a teri traduntur, ut apud eam morentur, ac quasi *obsideant*, d nec promissa eidem facta impleantur. Eo igitur fine obsid traduntur, ut fides data firmetur. Obsidum traditione, neq eorum vita, neque dignitas personae propria alienae potest

i obnoxia efficitur Nemo enim hominum habet jus, ut ajunt, irectum in vitam alterius hominis, nisi ob delictum injustam- e aggressionem. Nemini unquam fas est, dignitatem hominis ropriam ullo modo violare. Obsidum traditione cavetur, ne ationum foederatarum altera ab iis, quae, percusso foedere, lteri promisit, perfide recedat. Quare obsidum traditio me- ito recensetur inter eas conventiones, quae stare per se ne- queunt, quaeque proinde aliis conventionibus gravioribus, quasi quaedam tutamina adjunguntur. Obsidum tradendo- um jus ad summum pertinet imperantem. Uni enim summo mperanti fas est, cives sibi subjectos, vel in extremo vitae discrimine, quum salus communis id postulat, collocare. Ob- ides pignoris vice funguntur. Quamobrem natio, cui sunt tra- diti, non alio in eos jure uti potest, quam *custodiae*. Hinc ea, oto illo tempore, quod ad promissa implenda alteri nationi st concessum, omnibus iis subsidiis, quae humana sint atque onesta, merito quidem impedit, quominus obsides fugam ar- ripiant, at in eorum bona manus injicere, eorumve operam in roprium commodum adhibere, naturae lege, vetatur. Elapso utem tempore promissis implendis destinato, ubi natio, quae, ederat obsides, fidem fefellerit, illi apud aliam nationem, eluti captivi, detineri licite possunt, donec pensetur dam- um ex perfidia profectum, etsi numquam fas sit iisdem nortem inferre. Non enim eorum vita, sed una exterior li- ertas est oppignerata. Ubi vero impleta sint promissa, con- inuo, nec sine honore, in patriam obsides remitti debent.

ne alteri tra- duntur.

ARTICULUS IV.

Jus Belli.

Tullius de belli juribus disserens » cum sint, inquit (*) uo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum er vim; cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum onfugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore ». x his colligitur, bellum, auctore Tullio, situm esse in ea ecertatione, quae per vim peragitur. Tulliana haec belli de- nitio Ugoni Grotio haudquaquam probatur, ex eo potissi- um capite, quod, quemadmodum ipse autumat, non actio, d status, belli nomine designatur. Quamobrem, si ei credi- us, bellum est status per vim certantium, qua tales sunt (**).

Bellum quid sit.

(*) De Off. L. 1. C. 11.
(**) De Jure Belli et Pacis L. 1. C. 1.

At haec, uti monet Gronovius, tullianae definitionis explica tio quaedam est, non alia definitio. Neque enim Cicero ad unicam oppugnandi aut vastandi actionem, bellum revocavit sed ad totum temporis spatium, quo inter hostes dissidetur illud protraxit; quo tempore vis paratur, aut infertur, aut ca vetur, aut declinatur. Grotius in bello definiendo nullam sive celebritatis, sive justitiae mentionem fecit, ut nempe definitione maxime generali, omnia bellorum genera com prehenderet, bella nimirum publica et privata, justa iten et injusta. At vero quidam sunt, qui opinantur, bellum ha ratione neque a duello, neque a latrocinio satis secerni Quare contendunt, illud non esse aliud, quam publicorum armorum justam contentionem; aut etiam: eorum, qui sua potestatis sunt, juris sui persequendi causa, concertationem per vim, aut dolum, qui scilicet cum justitia conciliari queat. Aliis denique ea belli notio in primis recta videtur quae violentam praesefert ordinis defensionem. Nos Grotio hac in re, partim consentimus, partim vero dissentimus videlicet ultro concedimus in intima belli natura explicanda nullam justitiae mentionem esse faciendam; siquidem, u ipsemet animadvertit » hoc ipsum in hac disputatione quae rimus, sitne aliquod bellum justum, et quod bellum justum sit. Distingui autem debet id, quod quaeritur, ab eo, de qu quaeritur. Nihilominus existimamus, bellum neque pr quodam statu habendum esse, neque ad privatos homine pertinere. Hominis enim status in diuturna quadam ac sta bili agendi vivendique ratione est positus. Jam vero bellum quum sit violentum quoddam subsidium, quod ad graviore populorum ac principum controversias dirimendas adhibe tur, suapte natura, neque diuturnitatem habet, neque sta bilitatem. Praeterea privati homines, qui forte dissidean manusque invicem conserant, rixari quidem atque in ce tamen venire, non autem bellare proprie dicuntur. Non ig tur ad privatos quosque cives, sed ad totas civitates, tota que nationes bellum pertinet. Itaque arbitramur, bellum ne inepte describi sic posse, ut sit quaedam per vim concert tio, quae inter ipsas nationes initur, quaeque ad partas usque victoriam per se iteratur.

Multiplex Belli genus.

Bellum pro varia ratione, qua spectatur, varie divi tur. Nos hic eam dumtaxat belli partitionem paucis expon mus, qua bellum in *defensivum* tribuitur et *offensivum*. hac enim una explicanda, philosophos dissentire videmu in ceteris consentire. Quidam defensivum appellant ill

bellum, quo certa quaedam natio, ab aperta alterius nationis injuria jus suum tuetur atque persequitur; offensivum vero illud, quo certa quaedam natio, in jure alterius nationis laedendo perseverat, atque ulterius progreditur. Isti hanc belli divisionem, ab ea, per quam bellum in justum dividitur atque injustum non satis secernunt; siquidem in eorum sententia, in bello defensivo justitia, in offensivo autem injustitia numquam non inest. Nobis maxime arridet eorum opinio, qui bellum *defensivum* vocant aut *offensivum*, habita ratione temporis, quo nationes dissidentes ad arma veniunt. Hinc offensivum dicimus bellum geri ab ea natione, quae prior arma sumpsit, aut in alterius ditionem invasit, aut alterius civibus, terra marive, intulit vim; defensivum autem bellum fieri censemus ab ea natione, quae arma arripit, ad conatûs alterius reprimendos, quaeque vim vi repellere nititur. Hujusmodi partitio, ubi hac ratione accipiatur, facile discernitur ab ea, quae a justitia sumitur, atque ab injustitia. Utrumque enim bellum, offensivum scilicet ac defensivum, pro diversa causa, ob quam suscipitur, justum esse potest aut injustum. Fieri enim potest, ut ipsa aggressio interdum sit justa, defensio autem injusta.

An Belluu suapte natura pravum sit atque illicitum.

Gentes omnes vel ipsum belli nomen perhorrescunt, ac merito execrantur. Nihilominus bellum, suapte natura, pravum haudquaquam est habendum. Nam quod, suapte natura, pravum est atque inhonestum, id nullo unquam tempore, rectum atque honestum fieri potest. At vero saepe fit, ut bellum recte atque honeste ex altera saltem parte geratur. Quodvis enim bellum aut defensivum est, aut offensivum. Utrumque autem non raro absque injustitia geritur. Nam quod attinet ad bellum defensivum, nos hoc nomine illud donavimus, quo vis illata per vim contrariam repellitur. Jam vero fieri potest, ut honestissime id agatur, si nimirum vis, quae infertur, sit aperte injusta; nulla siquidem lex vetat, ne vim nobis injuste illatam, per vim contrariam, retundamus, ac propulsemus. Bellum igitur defensivum saepenumero, absque ulla geritur injustitia. Quod autem attinet ad offensivum, nos hoc nomine illud designavimus, quo natio sumptis armis, alteri nationi prior vim infert. Atqui nulla est injustitia in hoc, quod una natio, sive ad ulciscendam injuriam sibi illatam, sive ad recuperandam rem sibi ereptam, alteri nationi prior vim inferat. « Justa enim bella, teste Augustino, (*) solent definiri, quae ulciscuntur injurias, si

(*) Lib. 83. qq.

gens, vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est, vel reddere, quod per injuriam ablatum est ». Praeterea neque juribus cujusque propriis, neque totius humanae societatis paci ac tranquillitati satis esset consultum, nisi nationi, quae ab alia est jam laesa, fas sit in nationem laedentem animadvertere. Nam sublato poenae ab hominibus infligendae metu, hostes omnes ad novas injurias afferendas, novasque turbas ciendas, audaciores promptioresque, in dies singulos, evaderent. Fieri autem nequit, ut quod ad jura cujusque propria tuenda, communemque pacem retinendam est necessarium, suapte natura injustum sit atque illicitum. Igitur non modo bellum defensivum, sed et offensivum cujusvis injustitiae est per se expers. Neque vero culpandum est bellum ob caedes, atque alia mala plurima, quae certissime parit, haec siquidem incommoda societatis humanae conservationi, cujus gratia bellum geritur, non immerito posthabentur. Igitur ob hujusmodi incommoda bellum damnare, non ad virtutem pertinet, sed ad quamdam potius timiditatem, quae verae fortitudini adversatur. Verae enim fortitudinis est, contempto vitae discrimine, actiones in primis arduas ac periculosas ad bonum praestantius consequendum aggredi ac suscipere. Hinc jure iterum Augustinus « quid, inquit (*) culpatur in bello? an quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt, quae jure culpantur ».

Penes quem sit Belli suscipiendi potestas.

Ordo naturalis, inquit idem s. doctor modo laudatus, (**) mortalium paci accommodatus poscit, ut belli suscipiendi auctoritas, atque consilium penes principes sit». Revera bellum suscipitur, ad controversiam de jure aliquo dirimendam. Uni autem principi fas est, jus suum persequi, per vim bellumque. Nam saepe fit, ut ei, ad suum jus persequendum alia nulla suppetat via. Neque enim principes, privatorum hominum more, subduntur alteri potestati, ad quam spectet eorum lites judicio suo componere. Praeterea bellum geritur ad rempublicam tuendam ab externis hostibus. Hujusmodi autem munus unius principis est proprium, cui scilicet credita est totius reipublicae salus. Unus igitur princeps, quemadmodum in internos, ita

(*) Cont. Faustum C. 74.
(**) L. c. c. 75.

et in externos hostes licite gladium stringit. Sane tanta est belli gravitas, ut ab eo prudenter suscipiendo ac gerendo saepenumero pendeat suprema illa libertas, qua pereunte, perit ipsa natio. Quamobrem si cui, praeter summum imperantem, facultas tribueretur, ut bellum adversus externos hostes, pro arbitrio, susciperet ac gereret, totius nationis incolumitas in extremum discrimen facile ac frequenter vocaretur. Itaque ipsa conservatio ejus libertatis, in qua propria nationis cujusque dignitas est posita, postulat, ut bellum nonnisi a summo imperante moveatur. Accedit, bellum geri non posse, absque ingenti militum multitudine. Efficere autem, ut militum delectus habeatur, ad alium nullum pertinet, quam ad principem.

Justae Belli causae.

Ut bellum sit justum, praeter legitimam ejus movendi potestatem, legitimae pariter requiruntur causae. Hujusmodi autem causae omnes revocantur ad graviorem quamdam injuriam, quae praevenienda sit, aut propulsanda, aut quatenus damnum intulit, compensanda, aut denique ulciscenda. Bellum praeveniendae injuriae causa, ab altera natione adversus alteram suscipi tum dicitur, quum illa vi atque armis nititur impedire, quominus haec injuriam, quam minatur, reipsa inferat. Cuilibet nationi fas esse, bello praevenire injuriam, quam altera natio minitatur, tribus potissime argumentis evincitur. Primo enim nisi licitum id esset, juribus cujusque nationis propriis, a lege naturae non satis esset consultum. Saepe namque fit, ut alia nulla eorum tuendorum ratio suppetat; siquidem tantum non raro est damnum, quod ab injuria mox inferenda impendet, ut nisi illud per vim praecaveatur, antequam fiat, nullo deinde pacto resarciri queat, postquam est factum. Ita si qua natio subsidia omnia, quae bello gerendo inserviunt, jam paraverit, deque iniquo ejus consilio satis constet, nationibus vicinis, ubi sit expectanda aperta ejus laesio, extrema non raro pernicies erit subeunda. Praeterea ipsa injuriae comminatio, quae factis contineatur, jura alterius laedit. Nam qui malum alteri, absque justa causa, intentat, is alienam agendi vim immerito coarctat. Facit enim, ut alius, ob timorem, a pluribus abstineat actionibus, quas, eo sublato, libere exsereret. At vero cuiquam fas est, ab injuriis per vim se tueri. Cum igitur per comminationem mali, absque justa causa, inferendi aliena jura laedantur, minime dubitandum est, quin cuique nationi liceat bello illud praepedire. Denique mitior

persaepe est injuriae praeoccupatio, quam defensio, aut damni ab injuria profecti reparatio, aut ultio. Leviora enim sunt incommoda, quae ex illa, quam quae ex hisce dimanant. In jure autem tuendo, subsidiis violentioribus mitiora, quantum res patitur, praeferri debent. Quaevis igitur natio injurias ab aliis nationibus mox inferendas, quum potest, licite omnino ac laudabiliter per vim impedit, atque avertit. Neque tamen ex quavis comminatione, aut ex quovis periculo licitus efficitur hujusce juris usus. Nam si cuique nationi fas esset, quodvis periculum bello praevenire, latissima fraudi ac dominandi libidini pateret via, nationesque omnes mutuis injuriis magis forent obnoxiae, quam si quovis earum praeoccupandarum jure carerent. Itaque licitus hujusce juris usus postulat, ut periculum, quod uni nationi ex alterius nationis actionibus imminet, non modo sit grave, sed et praesens et externum, et minime dubium, scilicet requirit, ut ingens aliquod periculum reipsa instet, ac praeterea ejusmodi factis contineatur, quae per se tendant ad jus alterius laedendum, ac denique adeo certum sit, atque exploratum, ut ne ab ipsa quidem nationes damnum struente negari merito possit. Bellum ad propulsandam injuriam suscepto defenduntur jura, quibus detrimentum non modo intentatur, sed jam infertur. Quare natio laesa, per hujusmodi bellum eo tendit, ut nationem laedentem ab inchoata laesione desistere faciat. Hujusce belli justitia eo nititur fundamento, quo sublato, corruunt jura omnia. Nam nisi licitum sit vim vi repellere, nullum erit jus, quod hominum iniquorum audaciae non sit perpetuo expositum. Cuique autem nationi fas esse bellum gerere ad reparandum damnum ex alterius nationis injuria profectum, in aperto est. Hujusmodi enim bellum eo tendit, ut recuperetur id quod est ablatum, aut restauretur id, quod est labefactatum. Nulla vero est natio, quae ad rerum suarum recuperationem atque instaurationem, subsidio quolibet haud per se pravo, procurandam, jus non habeat. Cum autem belli hujus causa non alia sit, quam damni reparatio, si forte natio, quae damnum intulit, ad illud reparandum ultro se se offerat, sive ante, sive post quam bellum est coeptum, nefas est adversus eam bellare. Quamobrem oblata damni reparatione, ad justitiam servandam, aut a bello ineundo, si fieri potest, omnino est abstinendum, aut certe ab eodem prosequendo, sine mora est cessandum. Bellum ulciscendae injuriae causa tum fieri dicitur, quum arma sumuntur, non tam ad damnum resarciendum

quam ad poenam irrogandam. Non est autem dubitandum, quin natio, quae injuriam est passa, merito animadvertere possit, in eam, quae injuriam fecit. Humani enim generis tranquillitas postulat, ut inter homines adsit potestas ad injurias puniendas, sive quae a privatis hominibus, sive quae ab ipsis nationibus inferuntur. Porro punitio earum injuriarum, quae a privatis fiunt hominibus, spectat ad principem, cujus imperio illi subduntur, punitio autem earum injuriarum, quae ab ipsis fiunt nationibus ad alium nullum spectare potest, quam ad eas nationes, quae sunt laesae, nulla siquidem est apud homines potestas, cui munus hujusmodi sit demandatum. Igitur inter justas belli causas, atrociorum injuriarum ultio non immerito est recensenda.

Aliae quaedam Belli causae, quae justitia vacant.

Quum belli justitia fundamentum habeat in graviori aliqua injuria, quae sit mox inferenda, aut in praesenti inferatur, aut illata jam sit, facile hinc statuere possumus, an certae quaedam belli movendi causae, cujusmodi sunt violatio officiorum *ethicorum*, quibus scilicet nulla humana jura ex adverso respondent, potentiae incrementum, nationum aequilibrium, atque ratio, ut ajunt, statûs, justae habendae sint vel injustae. Ex eo dumtaxat, quod natio aliqua violet officia ethica, sive ea respiciant Deum, sive privata sint ac solitaria, sive etiam publica ac socialia, nationes aliae nullam profecto habent belli inferendi causam, quae justa sit ac legitima. Nam usus vîs cogentis licitus esse nequit, nisi instet, aut adsit, aut praeterierit gravior aliqua injuria. At vero, mera officiorum ethicorum violatione, aliorum hominum jura nullo modo laeduntur. Sane nulla gens est, quae hoc jure sit instructa, ut scilicet gentem aliam, quantumvis depravatam et barbaram ad bonam frugem humanosque mores per vim reducat. Violenta enim agendi ratio, neque cum ea libertate, quae cujusque gentis est propria conciliatur, neque ad virtutem humanitatemque inducendam est accommodata. Nihilominus quum inhumanitas ad injustitiam vergit, ut si qua gens avitae religioni mordicus addicta expoliet, necetque advenas omnes, qui aliam religionem profiteantur, tum legitima adest belli inferendi causa, quae tamen non in ipsa inhumanitate aut superstitione, sed in gravissima quadam juris ad gentes spectantis infractione est posita. Quaesitum est, utrum ob timium alienae potentiae incrementum liceat arma sumere. Nos hanc bellandi causam inter eas, quae justitiae expertes sunt, recensemus. Nam alienae incrementum poten-

tiae , quantumvis magnum ac subitum , nullam cuiquam per se injuriam importat. Plura enim sunt subsidia, quibus absque ulla inhonestate atque injustitia, nationis cujusque potentia augetur, ac ditio amplificatur; siquidem et diligenti artium cultura, et multiplici commercio, et regiis nuptiis prudenter initis, et victoriis juste relatis, gentes quaelibet locupletiores ac fortiores fieri consueverunt. At vero haec et similia nemini sunt injuriosa. Verum qui contra sentiunt : exploratum, inquiunt, satis jam est imbecilliores a potentioribus perpetuo vexari, ac demum conteri. Nos vero advertimus primo id frequenter quidem evenire, non autem semper. Videmus enim non raro imbecilliores a potentiorum injuriis securam agere vitam. Quod si persaepe accidit , ut labentibus annis minores populi suam amittant libertatem, atque in aliorum populorum potestatem veniant, id non minus rerum humanarum vicissitudini, quam hominum injustitiae est adscribendum. Praeterea ex nocendi potentia nonnisi remotum injuriae periculum existit. Neque enim damnum afferre qui potest , idcirco etiam vult. At vero remotum injuriae periculum legitimam bellandi causam minime suppeditat; siquidem gens , quae viribus est infirmior, adversus illud satis munire se valet, tum peculiari quadam agendi prudentia, tum praesertim inito cum aliis gentibus amicitiae foedere. Denique si ex minori potentia enascitur pugnandi jus, in statu primaevo, quilibet homo minus potens homini potentiori insidias struere aut vim inferre, in societate autem civili, quilibet civis adversus summum imperantem insurgere mortemque intentare merito posset. Quae quidem sanae rationi aeque ac humani generis tranquillitati vehementer adversantur. Ex his fluit, inter injustas belli gerendi causas, numerandam quoque esse illam virium ad nationes pertinentium distributionem , quam *aequilibrii* nomine designant. Populi eniti tum in aequilibrio reperiri censentur, quum eorum vires ita sunt divisae, ut alter alterius impetum sustinere satis valeat. Ubi autem populorum aliquis fortior ac ditior pro aliis fiat, eorum aequilibrium perturbatur. Porro facile est videre ex uno gentium aequilibrio sive conservando sive restituendo, bellum minime honestari. Aequilibrii enim perturbatio, neque injustitiam per se habet, neque inhonestatem, ea siquidem pendet a virium incremento. Quaevis autem natio suas vires opesque augere potest , quin ulli alteri cuivis nationi afferat injuriam. Igitur aequilibrii

gentes spectantis perturbatio, neque injusta per se est, neque inhonesta, ac propterea nefas est ad illud sive conservandum sive restituendum arma sumere. Reliquum est, ut expendamus eam belli causam, quae *statûs ratio* est dicta (la ragione di stato). Hujusmodi ratio exsurgit ac veluti conflatur ex peculiaribus illis rationibus, quae *suasoriae* appellantur, quaeque ex propria cujusque nationis utilitate duuntur, ut desiderium amoenioris sedis obtinendae, studium itionis avitae amplificandae, commercii locupletioris appetitio, plenioris libertatis amor, atque id genus alia. Nemo non videt, haec justitiam aeque ac injustitiam admittere. Quamobrem ex iis solis belli quidem utilitas, non autem et justitia colligitur. Itaque summus imperans videat primum, an ex injuriis damnisque sibi suaeque genti illatis, ejusmodi existant causae, quae bellum efficiant justum; tum pro suo communis boni procurandi munere ipsam quoque consulat statûs rationem. Nam haec ubi sit a justitia sejuncta, non utilitatem, sed summam potius perniciem reipsis importare consuevit.

Belli gerendi modus rationi consentaneus. Quaenam sint servanda ante initum Bellum; ipso Belli tempore; post partam victoriam.

Bellum a summo imperante atque ex legitima causa susceptum non tamen erit justum, nisi etiam modo rationi consentaneo geratur. Rectus belli gerendi modus tria respicit tempora, quorum aliud praecedit, aliud comitatur aliud sequitur ipsum bellum. Ad tempus quod praecedit bellum, *clarigatio* pertinet ac denunciatio. Illa res ablatas utraque repetit, ac propterea dicitur rerum, vel cujusque alterius juris repetitio; haec susceptum belli inferendi consilium declarat, ac proinde dici potest expressa declaratio voluntatis, qua summus imperans jus suum, armata manu, persequi statuit. Cum disceptatio per verba anteire debeat disceptationem per vim, satis liquet clarigationem, ad belli *defensivi* justitiam pertinere. Belli autem denunciatio, quum ea minis, ad injuriae auctorem perterrendum, parum ponderis inesse judicatur, non immerito praetermittitur, praesertim cum ipsa clarigatio tacitam quamdam belli denunciationem includat. Nam ex eo quod quis jus suum repetit, probetque, pronum est colligere, mitiori agendi ratione violentiorem esse successuram, nisi satisfiat. Praetermissa vero clarigatione, necessaria est denunciatio.» Ex quo, Cicerone teste (*) intelligi potest, nullum bellum esse justum, nisi quod aut rebus repetitis geratur, aut denuntiatum an-

(*) De Off. l. 1. c. 11.

te sit, et indictum». In ipso autem bello gerendo licita sunt in hostem injustum, quaecumque eum ab injuria inferenda cohibere, atque ad damnum resarciendum compellere utcumque possint, dummodo ea neque injusta per se sint, neque inhónesta. Ipse autem justus bellator non immerito statuit, quaenam potissime ratio in jure persequendo sit servanda. Quamobrem aliquando aperta, aliquando autem occulta utitur vi; interdum obsidione, siti, inedia, aliave non absimili arte inimicum dearmare, pro arbitrio, nititur (29). Porro vis bellica, tum in personas, tum in res hostiles licite exseritur. Quare si ad victoriam reportandam necessarium, aut utile id existimetur, personae interdum capi ac detineri, interdum vero, si nempe resistant ac contra pugnent, vulnerari, atque adeo interimi jure poterunt. At in eos desaevire, a quibus utpote inermibus nullum imminet malum, summa est injustitia, atque immanitas. Quae de personis sunt dicta, ea rebus hostilibus fa

(29) Cum justum bellum suscipitur ait S. Augustinus (lib. 83. qq. utrum aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest. Quo loco insidiae ad occultam pugnandi rationem referri videntur. A quaeritur an quodvis insidiarum ac militarium stratagematum genus cum belli justitia concilietur. S. Thomas ad hujusmodi quaestionem enodandam, notat duo esse insidiarum genera praecipua, quorum alterum fidei violationem ac mendacium, alterum meram consilii coepti occultationem includit; tum docet, primum quidem esse licitum, aliud plane illicitum. Ita vero ipse disputat; « insidiae, inquit, (2. 2. q. 40. a. 3.) ordinantur: fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Uno modo ex eo, quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostem fallere. Sunt enim quaedam jura bellorum, et foedera etiam inter ipsos hostes servanda. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc enim semper cere non tenemur ... Unde inter documenta rei militaris hoc praecipi ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant. Et talis occ tatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus est uti in bellis justis. M proprie hujusmodi insidiae vocantur fraudes, nec justitiae repugnant, n ordinatae voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet ni sibi ab aliis occultari ». Inter eas vero insidias, quae cum belli just conciliantur, minime recensendae sunt, sicariorum in hostilem exercit ad supremum ducem interficiendum, dolosa immissio, globorum telorum que veneno imbutorum injectio, rerum lue infectarum inter hostes fusio, pestifera fontium atque aquarum corruptio, atque id genus. Haec enim belli gerendi subsidia, non tantum voluntario, sed et natu gentium juri contraria a sanioribus philosophis merito existimantur siquidem aut sunt per se prava atque injusta, cujusmodi est illud, q primo loco memoravimus, aut vehementiora sunt, atque acerbiora, q postulet belli scopus, cujusmodi est illud, quod secundo loco indicavi aut denique ad efficiendam sontum aeque ac insontum interneciom suapte natura, sunt comparata, quod utique de duobus reliquis affirm vere potest.

cile accommodantur. Nam et hae, toto belli tempore, absque injustitia auferuntur, occupantur, et praeterea, cogente necessitate, vastantur ac destruuntur. Denique ut pateat, quid perfecto bello ac parta victoria justo bellatori agere fas sit, in hostes, advertendum est, horum alios insontes, alios autem sontes merito haberi. Insontes habentur pueri, senes effoeti, feminae ac reliqui ad arma tractanda plane inepti ; de quibus aperte asserimus nefas esse eos morte afficere. Primo enim insontem necare, sive ex privato consilio, sive ex publico mandato id fiat, est per se iniquum ac pravum. Praeterea nulla est idonea causa, ob quam hostes insontes ex animi proposito interimantur. Sane eorum mors neque rebus recuperandis damnisque reficiendis, neque injuriis ulciscendis inservit. Primum est omnino perspicuum, alterum evincitur ex eo, quod nulla sit injuria, nulla culpa, quae per insontum mortem puniri possit. Nam si qua est hujusmodi culpa , ea vel ad ipsos insontes , vel ad civilem communitatem, cujus illi sunt partes, pertineat oportet. Jam vero illi, hoc ipso, quod sunt insontes, nullam habent culpam, quae extremo afficienda sit supplicio. Etsi autem communitas graviori aliquo delicto se obstrinxerit, attamen nefas est, illud civium insontum sanguine expiare velle. Civilis nempe communitas quae injuriam intulit, nequit juste puniri in suis partibus, nisi quoad ea, quae ejus potestati aliqua ratione subsunt. At vero civium insontum vita potestati civili non est per se obnoxia. Nullus enim civis a civili potestate juste interimitur, nisi atrociori aliquo flagitio antea se polluerit. Neque vero dicas, insontum mortem satis honestari ex eo, quod per eam pacis ac tranquillitati in posterum tempus retinendae consulitur. Nam primo ex horum hominum vita nullum plerumque imminet certum ac grave pacis abrumpendae periculum. Deinde, quod est per se inhonestum, nullius periculi, quantumvis magni, declinandi causa unquam honestatur. Praeterea indignum est, insontem aliquem plecti , ob culpam futuram, eamque incertam. Demum plura suppetunt subsidia, quibus ab hostibus, in vita manentibus, caveatur, cujusmodi sunt custodia, exilium, et his similia. Itaque bellatores, parta jam victoria, ex iis hostibus, qui insontes habentur, ne unum quidem, salva justitia, interficere queunt. Quod attinet ad sontes, pro certo habemus, vel parta jam victoria, et rebus in tuto positis, eorum aliquot interdum non injuste necari. Nam bellum non modo

ad res recuperandas, sed etiam ad injurias ulciscendas per se tendit. At vero tanta aliquando est injuria, quae bello causam dedit, ut ad plenam de illa vindictam sumendam, ejusdem auctores praecipui sint interimendi. Sane id licitum est summo imperanti in suos subditos, ergo et in exteros pro gravitate injuriae acceptae; siquidem ob illam habet jure belli auctoritatem in hostem, tanquam legitimus eorum judex. Adde, quod quamquam in praesenti nullum esset ab ipsis sontibus malum pertimescendum, tamen securitati in posterum conservandae non satis esset prospectum, nisi terrore supplicii, hostes reliqui ad injuriam proniores in officio continerentur. Ceterum, in jure necis exercendo, advertendum est, subditos ad belli causas discutiendas minime obstringi. Quare nisi de belli injustitia iis aperte constet, licite arma sumunt, freti scilicet auctoritate principis et publici consilii. Hinc saepe fit, ut licet bellum ex altera parte sit injustum, nihilominus milites, qui ad bellandum venere, ex utraque parte innocentes sunt. Tum sane, perfecto bello, nefas est, vel unum perdere, ex iis, qui bona fide ad praelium descendisse praesumuntur. Postremo notandum, damna omnia ex bello orta, ad quae subditorum et rerum jacturae, omnesque impensae bellicae revocantur, hosti injusto imputari. Quocirca horum quoque ratio, priusquam arma deponantur, non immerito habetur.

ARTICULUS V.

Jus pacis.

Pacis pactio quid sit, et quomodo ab induciis differat.

Pax apud juris publici tractatores est ejusmodi rerum status, in quo homines sua libertate ita externe utuntur, ut alter in alterius jura nullo modo excurrat. Quum hac ratione se gerunt homines unius ejusdemque nationis, pax est *interna*; quum vero ita se gerunt ipsae inter se nationes, pax appellatur *externa*. Ea conventio, qua nationes, postremum hunc rerum statum, quem per bellum de certa quadam re invicem susceptum, perturbaverant, instaurant, ac sanciunt, pacis pactio est dicta. Pactio pacis in eo potissime differt ab induciis, quod illa est perennis, hae autem sunt temporariae. Conventioni, qua inter nationes, pax sancitur, perennitas ideo tribuitur, quia scilicet per eam radicitus evellitur, atque oblivioni traditur

ea causa, quae prius bello originem dederat. Quamobrem fieri quidem potest, ut novae armorum sumendorum causae hinc illinc oriantur, at ubi pacis conventio sancte, ut par est, utrinque custodiatur, ex pristina inimicitiae causa, nullo unquam tempore bellum existet (30). Contra in-

(30) Nihil est rationi aeque consentaneum, ac pax, quam maxime fieri potest, diuturna. Nam etsi ratio bellandi potestatem facit, tamen in bello approbando pacem spectat. Ceterum ea est rerum humanarum conditio, ut pax inter homines perpetua consistere nullo modo possit. Sane subsidia, quae ad pacem perpetuam obtinendam ab acutissimis philosophis hactenus sunt proposita, ejusmodi sunt, ut neque in usum deduci, neque fini, de quo agitur, assequendo per se inservire queant. Quidam putarunt, pacem, tum potissime stabilem firmamque inter homines fore, si nimirum unus homo omnibus late populis imperaret. Verum hoc pacis perpetuae consequendae subsidium est plane ineptum. Primo enim hujusmodi imperium universale uni duntaxat homini tributum, inter phantasiae commenta est recensendum. Praeterea, quamquam existeret, minime impediret, quominus identidem civilia excitarentur bella, quae sine dubio bellorum omnium iniquissima sunt ac teterrima. Alii excogitarunt quoddam, inter omnes mundi populos amicitiae foedus ita initum, ut ex singulis deligerentur viri quam prudentissimi, qui mutuas populorum controversias suo judicio discuterent ac componerent. Hujusmodi ad pacem perpetuo retinendam adjumentum iisdem plane, immo vero etiam majoribus obnoxium est incommodis, quam sit superius. Nam primo fieri nequit, ut omnes prorsus mundi nationes commune illud foedus inter se ineant. Praeterea foedere bellum nullatenus excluditur; ita videmus foederatas ipsas nationes non raro ad arma invicem venire. Denique universale illud judicum ex quavis natione delectorum concilium tantam in sua potestate militum multitudinem habere deberet, quanta ad sententias ab se latas exequendas necessaria foret, si qua forte iniatio reluctaretur, iisque acquiescere recusaret. Hinc nova semper bellorum semina. Sunt qui autumant, pacem perennem obtineri non aliter posse, quam per virium, praesertim bellicarum, ad nationes spectantium aequam distributionem ac veluti aequilibrium; cumque videant fieri non posse, ut hujusmodi aequilibrium, ad omnes prorsus populos porrigatur, illud reducunt ad grandiores nationes, quibus ceterarum, quae minores sunt, tuendarum munus insuper committunt. Hi quoque philosophi pacis perennitati non satis consulunt. Nam virium militarium aequilibrium, vel inter grandiores nationes, sempiternum esse nequit. Deinde quis impediet, quominus et populi potentiores, aut manus invicem conferant, aut etiam una conspirent ad conterendos eos, qui minores sunt atque infirmiores? Itaque ipsum virium bellicarum aequilibrium paci populorum perpetuandae est impar. Denique plerique in humanorum morum cultura (la civilizzazione) omne pacis firmamentum ponunt. At morum cultura duplex est, alia quae utilitatis, alia quae honestatis rationem potissime habet. Illa bellorum causas, nescio an augeat potius, quam imminuat. Haec ubi esset universalis, ac numeris omnibus absoluta, omnes inimicitiarum humanarum scintillas sine dubio extingueret. Est vero tanta est hominum in malum proclivitas, ut pauci admodum supremum honestatis justitiaeque fastigium attingant. His adde inter populos id aliquando evenire, ut scilicet, postquam ad certum culturae gradum, labentibus annis, progressi sunt, inde regrediantur, atque in pristinam barbariem misere delabantur. Igitur ne ipsa quidem morum cultura, publicae paci ac tranquillitati fundamentum satis solidum atque

duciae ad certum usque tempus porriguntur, quo elapso, actiones hostiles, quae per eas intermissae fuerant ac suspensae, absque ulla perfidiae nota, renovantur. Nam cum induciae pristinam inimicitiae causam minime auferant, necesse est, ut bellum earum beneficio veluti sopitum, iterum deinde excitetur ac recrudescat.

Penes quem sit jus pacis sanciendae.

Jus pacis sanciendae ad alium nullum spectat, quam ad summum imperantem. Nam primo quum pacis sanctione, bello finis imponatur, jus pacis sanciendae a jure belli movendi necessario pendet ac profluit. At vero hoc jus unius summi imperantis est proprium. Ergo et illud. Deinde quaecumque ad finem civili communitati praestitutum obtinendum, momenti aliquid habent, ea, par est, ut curentur, ac gerantur unice a supremo principe. Porro nihil est, quod ejusmodi fini assequendo aeque inserviat, ac pax, quae opportune ac prudenter sit constituta. Praeterea in pace sancienda, quaedam statui consueverunt, quae non nisi auctoritate publica statui jure queunt, hujus generis sunt: plena eorum, quae belli tempore sunt occupata, restitutio, captivorum commutatio, navium ad usum militarem instruendarum multitudo, pedestres atque equestres copiae deinde alendae ac retinendae, atque ipsa interdum reipublicae gubernandae ratio in posterum adhibenda. Illaque pacis pactio, cum ad plura se porrigat, quae in unius supremi rectoris potestate reperiuntur, ab eo dumtaxat fieri debet. Postremo cives omnes earum nationum quae pacem sunt pactae, ad pacis pactionem servandam, pro sua quisque parte, vere obstringuntur. Unius autem summi imperantis est, cives sibi subjectos, ad quidpiam agendum, aut praetermittendum obstringere. Igitur dubitari nequit, quin pacis condendae arbitrium unice penes princ

inconcussum suppeditat. Hinc tamen colligas nolim, pacem perenne esse ridendam, atque omnino negligendam. Nam teste cl. Barolio (Diritto Naturale Pubblico Esterno §. 204) « il porre in ridicolo l'idea d'una pace perpetua, perchè non essendo realizzabile su questa terra, si risolve in un sogno od in una chimera, non è nè da filosofo, nè da filantropo. Quante cose vi sono, che sebbene volute dalla ragione, pure in questo mondo, o non si verificano, o si verificano soltanto in parte, ed imperfettamente. Dovranno perciò essere poste in ridicolo o negate? No certamente. Il retto uso della ragione esige, che se ne riconosca il bisogno, che se ne encomî il pensiero, che si faccia voti per la sua realizzazione, che si impieghino i mezzi reputati convenienti, per condurne al raggiungimento, che nello stesso tempo si valutino gl' impedimenti, che vi si oppongono. Sia pur vero, che la pace perpetua fra le nazioni in questa terra è un sogno, ma da ciò non ne deriverà mai la falsità, l' illegittimità della idea della medesima ».

em sit. Neque tamen est necessarium, ut ipsi per se re-
s amicitiam bello abruptam instaurent; siquidem hanc
rovinciam suo quisque procuratori demandare merito pot-
t. An vero pax, ope procuratorum constituta, ab ipsis de-
de principibus sit rata habenda, id ex ratione mandati,
uo procuratores sunt instructi, est colligendum.

Quam pie inviolateque servanda sit pactio pacis.

Nationes in pace instauranda ita se gerunt, ut altera
rium suorum partem aliquam, si necesse est, deponat, al-
era eam ultro acceptet, suamque faciat. Quare instauratio
acis in quodam contractu, inter duas nationes inito est
osita. Hinc est quod utraque natio, tum scilicet ea, quae
ullam, tum etiam ea, quae aliquam jurium suorum jactu-
am patitur, pacis pacto fidelissime stare debet. In quovis
nim contractu, utraque pars devincitur. Sane si vis, quae
est in pacto pacis, penderet a plena incolumitate jurium
l utrosque bellatores spectantium, ea plerumque incerta
sset, ac propemodum nulla. Fieri enim nequit, ut omnino
nstet, omnibus utriusque bellatoris juribus, in pace con-
enda, esse ad amussim satisfactum. Nam primo difficilli-
um est intime cognoscere ipsas causas, quae utrumque po-
ulum ad arma sumenda impulerunt, rationemque habere
mnium damnorum, quae in bello hinc inde sunt illata. Prae-
erea nullus est inter homines judex, ad quem pertineat po-
ulorum litigantium controversias dirimere. Itaque si quae-
is juris jactura, sive vera, sive verisimilis, ab officio servan-
ae pacis eximeret, nullus unquam esset belli exitus futu-
us. At vero ratio praescribit, bellum, quam citissime fieri
otest, absolvi, utpote quod et innumera parit mala, et pacis
rmandae causa suscipitur. Ergo et illud praescribere cen-
enda est, sine quo finis bello imponi nequit. Finiri autem
ellum nequit, nisi hostes, amice inter se transigant, nulla
ntione habita injuriarum ac damnorum, quae praeteriere.
ax igitur, jubente ratione, ita est instauranda, ut juris ad
trumque hostem spectantis defectum, si qui forte adsit, sup-
eat transactio. Ex his facile colliges, quam sancte inviola-
que pactio pacis, vel ab ea natione, quae, in amicitia re-
rcienda, jurium suorum jacturam aliquam subiit, custo-
enda sit.

De intima natura ejus conventionis, qua pax sancitur, bellumque componitur.

Sunt qui putant, pactionem pacis non tam transactioni,
iam judicis, aut arbitri sententiae similem esse. Huic nos
inioni minime subscribimus. Nam primo nationes, quae,
sitis armis, in amicitiam redeunt, in pace condenda, neque
lius judicis, qui illis praesit, neque ullius arbitri, qui ab

illis libere sit constitutus, sententiam sequuntur. Praeterc si pactio pacis judicis arbitrive sententiae potius, quam trai sactioni esset assimilanda, per eam haec decidcrentur, nimi rum: ad quamnam partem jus pertineat; quantum fuer illud laesum ab altera parte, an bellum, ut ut justum, just pariter sit gestum; quae quantaque fuerint damna ex ill hinc inde profecta, qua ratione, illa sint reparanda, atqu alia id genus plura. Atqui haec in pacto pacis ineundo, n que deciduntur, neque decidi fortasse queunt. Sane si faci negotio statui posset, quaenam sint cujusque nationis pr pria jura, bellum inter nationes cultiores raro admodu susciperetur; siquidem plerumque ideo suscipitur, quia o earum juribus non satis constat. Quum vero difficillimu sit, illud statuere, ubi ad pacem instaurandam esset reips id statuendum, raro admodum pax instauraretur. Utrumqu autem est experientiae contrarium. Nam et frequentia bell et frequentia pariter sunt inter populos pacis pacta. N igitur cum judicis arbitrive sententia, sed omnino cum tra sactione pactio pacis est conferenda; scilicet cum hostes velint belli calamitatibus finem facere, et nequeant, omnia justitiae normam exigere, amice inter se transigunt, decc nuntque, quid altera pars praestare alteri debeat, uti nec sariam armorum deponendorum conditionem, quidque posterum ab utraque parte habendum sit tanquam juri co sentaneum, quoad rem, de qua agitur.

An ex victoria jus enascatur.

Ex eo quod pactio pacis, in quadam bellatorum transa tione sit posita, sponte fluit, jus illud, quo, post bellu victor ornatur, a victoria nullatenus esse repetendum. Sa fieri nequit, ut ipsa per se victoria pariat jura. Victo enim est ejusmodi armorum ac moliminum militarium s cessus, qui impedit, quominus altera pars ulterius resist Quare quod alter alterum bello vincat, id corporis rob bellandique arti, atque interdum ipsi quoque fortunae ceptum est referendum. At vero neque ex vi, neque ex f tuna jus gignitur. Revera plerique ex iis, qui victori nescio quod, jus agnoscunt, ne jura ex vi deducere vide tur, ad tacitum quoddam pactum inter populos arma mentes initum, confugiunt; nimirum fingunt, a nationi bellum suscipientibus tacite statui, habendam fore jus causam ejus, qui vicerit, eidemque ad plenam damnor quae passus fuerit, reparationem, jus tribuendum; non s ac homines privati litium suarum diremptionem sorti raro committunt, eique jus adscribunt, cui potissimum

rriserit. Qui pacem ex tacito illo nationum belligerantium
onsensu pendere faciunt, ii pactum pacis funditus evertunt.
onsensus enim tacitus, ac plane fictitius, ad pactum efficien-
um, est plane ineptus. Nulla porro est similitudo inter ho-
ines privatos, qui litium suarum decisionem sorti ultro
ommittunt, et populos, qui de aliquo suo jure in controver-
am vocato, invicem decertant. Nam illi verum ineunt pac-
m, hi autem in armis sumendis, nullo modo paciscuntur;
quidem arma sumunt, ut altera pars jus alterius agnoscat
reddat. Quamobrem felix belli exitus facit quidem, ut
s agnoscatur, ac reddatur, non autem ut acquiratur. Igitur
s victoris, non ab ipsa victoria, sed ab illo actu, per quem
st agnitum atque approbatum, idest a pacis conventione,
petі debet.

Pacis abruptio late sumpta est ejusmodi agendi ratio, quae cum pacis conventione aperte pugnat. Pacem abrumpere censentur, quaecumque pacis conventionem aut irritam faciunt, aut rescindunt. Quaesitum est, an pactum pacis irritum fiat ex eo, quod imminuantur jura, quibus alter hostium, ante amicitiam instauratam, pollebat, aut se pollere credebat. Juris pristini imminutio efficere nequit, ut pacis conventio sit irrita. Haec enim in quadam transactione, nimirum in mutua bellatorum compositione est sita. At vero transactio, neglectis iis, quae praeteriere, tota est in iis stabiendis, quae in posterum hinc inde sunt praestanda. Inter ea, quae pacis conventioni vim adimunt, recensentur in primis fraus metusque. Verum de fraude est notandum, quod ea tum solummodo pactum pacis infirmat, quum et afficit ipsam, de qua agitur, rem, et proficiscitur ab altero pacificentium. In hac enim hypothesi, consensus ad amicitiam resarciendam necessarius revera deest. Ad metum quod attinet, videndum est, utrum metus juste an injuste fuerit incussus. Metus juste incussus minime impedit, quominus pacis contractus sit validus. Hujusmodi enim metus, pro legitimo quodam subsidio, est habendus, quo alter utitur ad jus suum persequendum obtinendumque. Metus autem injuste incussus aut a tertia aliqua causa, aut ab altera natione paciscente ortum habet. Primus pacis pacto nihil obest, secundus vero, quum ad paciscendum reipsa impellit, omnem pacto vim aufert. Pacis contractum irritum fieri, aut saltem rescindi quidam putant ex nova injuria, quae tanta sit, quanta ad justam bellandi causam requiritur. Sane pia sunt arma, quae ad hujusmodi injuriam ulciscendam sumuntur

Pacis abruptio.

Nihilominus, si presse loqui volumus, nova injuria, quan tumvis atrox, pacis pactum nec enervat, nec violat. Non primum, nam quod tum pax desinat, id non ex intimo aliqu pacti vitio, sed ex evento, quod ad pactum minime pertinet proficiscitur; ac proinde armorum resumptio, non belli pris tini renovatio, sed novi inceptio est dicenda. Non alterum nam pactum actionem, qua deinde laesa sunt jura, nulli modo respicit. Fieri autem nequit, ut pactum ullum violet per actionem, quae ab eodem nullatenus respicitur. Cur igitur jus belli movendi ob novam injuriam, neque ex eo quod pacis contractus antea fuerit irritus, neque ex eo, quo sit deinde rescissus, repeti possit, nova injuria, proprie lo quendo, pacem haudquaquam abrumpit. At ex alterius pa ciscentis perfidiâ, pacis pactum reipsa rescinditur. Null enim lex praescribit, ut hosti fidem fallenti fides servetu Praeterea proprium est cujusvis pacti, quod suapte natur insolubile haud sit, ut nemo ei stare teneatur, nisi, quae sun promissa, vicissim praestentur. Quicumque enim paciscitu suam per se spondet fidem, hac conditione, nimirum: si mi vicissim servata fides fuerit. Quum autem adversarius fide promissam recusat, tacita quaedam pacti relaxatio interv nire censetur, atque is, qui prior a promissis recessit, un pactum violasse existimatur; hinc factum alterius ad pac violationem referri nequit. Accedit, iniquum plane eum ess qui id juris in adversarium valere vult, quod in se non a mittit. Nihilominus quod asserimus, hosti fidem frangen non esse fidem necessario servandam, id ad unam eandemq conventionem, sive ea pauca, sive plura complectatur est r ferendum. Quare qui certam quamdam conventionem fo ruperit, is beneficio alterius conventionis minime est priva dus. Hinc etiamsi, in pace sancienda, cum perfido ac foe frago hoste res sit, nefas tamen erit, ei fidem fallere, n praesenti pacis pacto prior ipse desit; siquidem perfidi perfidia ulcisci turpissimum est.

EUDAEMONOLOGIA

Facit . . prudenter, qui audire de summo bono potissimum velit. Hoc en constituto in philosophia constituta sunt omnia. Nam ceteris in re sive praetermissum, sive ignoratum est quippiam, non plus incomm est, quam quanti quaeque carum rerum est, in quibus neglectum aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ig rari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut, quem in p tum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum finib cum intelligitur, quid sit et bonorum extremum, et malorum, inve vitae via est, conformatioqve omnium officiorum.

Cicero De Fin. I

EUDAEMONOLOGIAE

PARS PRIMA

DE FELICITATE PERFECTA.

CAPUT I.

FELICITATIS PERFECTAE

INTIMA NATURA.

Felicitas perfecta homini proposita in eo sita est, quod ejus appetitus omni ex parte expleatur. In homine autem, sedulo est distinguendus appetitus naturae humanae ab appetitu facultatis cujusque humanae proprio. Humanae cuique facultati, uti scite advertit Rosminus, (*) certum quoddam boni genus respondet. Quum vero hominis facultates naturali cuidam ordini subsint, ipsa bona iisdem proposita naturalem pariter ordinem servare debent. Hujusmodi ordo in ipsa natura fundamentum habet. Quae natura non expletur, nisi facultatum, bonorumque iis respondentium ordo adamussim servetur. Porro quaevis facultas per se tendit in illud bonorum genus, quod est ei naturaliter propositum, at ipsa natura, ubi omni ex parte illam spectes, in totum tendit bonorum ordinem, quo vel minimum perturbato, expleri nequit.

Quantum differat appetitus naturae humanae ab appetitu facultatis cujusque humanae proprio.

Omnes hominis facultates, atque appetitûs iisdem adnexi ad duo summa genera revocantur. Nam aliae in id solum pro-pendent, quod ad aliquam nobis delectationem utilitatemque afferendam est aptum, nulla ratione habita insiti pretii, qua quaeque res pollet; hujus generis est facultas sentiendi. Aliae praeterea spectare possunt insitum rerum pretium, nulla ratione habita delectationis utilitatisve, quam ex iis nos percipere consuevimus; hujusmodi sunt intelligendi ac volendi facultates. Intelligentis facultatis est maxime proprium, ut rem quamlibet aestimet, quatenus ea suo pollet pretio, non quatenus nobis prodest; quae quidem rerum aestiman-

Duplex humanarum facultatum genus; aliae in bonum quod vocant subjectivum, aliae in objectivum tendunt.

(*) La Società ed il suo fine l. 2. c. 2.

darum ratio non ad cupiditatis, sed ad veritatis normam est exacta. Quum libera nostra voluntas, sentientis appetitûs illecebris capta, sana intelligentiae judicia corrumpere nititur, fit mala; quum vero sinit, ab intelligentia res aestimari, pro cognita veritate, deque rectis illius judiciis sibi placet, fit bona. Homo intime persentit, omnino necessarium esse, ut sua voluntas sit bona, ut ea cum rectis intelligentiae judiciis de intimo rerum pretio apprime consentiat; etiamsi ei nuncius esset remittendus omnibus iis appetitionibus, quae ejus commodum unice spectant.

Effectûs, quos humana voluntas, dum rebus ab intelligentia rite propositis adhaeret, experitur.

Voluntas humana, quum rebus ab intelligentia propositis lubens adhaeret, pro minori majorive earum nobilitate, duobus obnoxia est effectibus. Primo enim experitur puram quamdam delectationem, quae tanto major est, quanto intensior est adhaesio, quantoque praestantior ipsa res cognita. Praeterea consequitur suffragium rationis, quae decernit, voluntatem sic agentem, recte agere, suaequd naturae non minus, quam veritati obsecundare. Hominis natura hujusmodi delectationem suffragiumque impense expetit. Quae quidem naturae humanae expetitio a nulla pendet conditione, ceterasque expetitiones per se exsuperat. Hinc est quod eadem hominis natura non expletur, nisi ea lege, ut scilicet expleatur isthaec, qua maxime trahitur appetitio, tametsi ad eam explendam, omnibus plane appetitionibus, quae ceteras hominis facultates comitantur, adversandum foret. Itaque facultatum bonorumque iis respondentium ordo, quem humana natura in primis spectat, aperte postulat, ut intelligentia quidem, sana ferat de rerum pretio judicia, voluntas autem lubens illa admittat nullamque agendo normam sibi proponat, quam quae in iisdem judiciis est posita.

Principia quibus humana constat felicitas.

Ex his liquet humanam felicitatem duobus veluti principiis constare, delectatione scilicet voluntatis, et suffragio rationis. Sane ad habendam felicitatem minime satis est frui delectatione. Haec enim, quantumvis magna, ubi rationis judicio mala existimetur atque improbetur, hominis animo explendo est impar. At quum homo delectatione fruitur, simulque ejus ratio illam approbat, tum natura humana in ea delectatione non ementitam reperit quietem, plenamque suarum appetitionum obtinet expletionem (l' appagamento).

Quantum intersit discriminis inter singulas

Ex dictis praeterea fluit, aliud esse delectari, aliud expleri. Revera unaquaeque hominis facultas peculiaris cujusdam delectationis sibi accommodatae est capax, quemad

modum et peculiari quadam ratione sibi accommodata evolvitur ac perficitur. At plena appetitionum expletio ad totam pertinet hominis naturam. Sane unius ejusdemque hominis plures esse possunt eaeque diversae voluptates, verum una dumtaxat est appetitionum expletio; siquidem unusquisque sua conditione aut reipsa contentus vivit, aut non. Nulla est hic media via. Quae sive proxime, sive remote delectationibus afferendis idonea sunt, ea bonorum nomine designantur; ita divitiae inter bona recensentur, propterea quod eae, si ipsis utamur, sive per se, sive per alia, nobis delectandis inserviunt. Delectationis autem nomen hoc loco nos ita extendimus, ut et egestatis cujusvis expletionem, et doloris cujusvis lenimen eo significemus. Itaque agentes de humana felicitate tria diligenter secernere invicem debemus, nimirum bona, voluptates, appetitionum expletionem. Ingens enim ac periculosus esset error, haec tria nullo inter se discrimine habere. Bonum hominis vere proprium, neque in bonis singulis, neque in voluptatibus, sed in plena appetitionum expletione est situm.

quasque delectationes, et plenam appetitionum expletionem.

Atque hic quidem advertere possumus, errorem in quem incidunt homines felicitatis studiosi non esse in eo positum, quod agendo aliquid spectent a plena suarum appetitionum expletione diversum. Omnes enim expleri volunt; idque, natura ipsa duce, unice quaerunt. Hinc illa novorum bonorum, novarumque voluptatum immensa cupiditas. Sperant enim per ea bona, quae congerunt, perque eas voluptates, quibus fruuntur, plenam suarum appetitionum expletionem se consecuturos. Quod autem decipiantur, id minime proficiscitur ex eo, quod contentos se esse nolint, aut non curent, sed ex eo quod plenam illam animi quietem ibi inquirant, ubi ea non est, iisque ad eam obtinendam utantur subsidiis, quibus obtineri nequit, ac demum ignorent, quaenam sit intima ejus quietis natura, quibusque conditionibus acquiri illa possit.

Hominum felicitatem quaerentium error in quonam reipsa sit positus.

Inter conditiones ad plenam animi quietem necessarias, recensendum in primis est judicium voluntarium, quo suis contentum se esse decernat (31) Revera quamvis homo

Quanta sit ad beatitatem obtinendam ne-

(31) Huc pertinet celebris illa quaestio, quam veteres moralis scientiae cultores olim agitarunt: Quae scilicet, quantaque sit in humanam felicitatem humanae voluntatis potestas. In hujusmodi quaestione enodanda, in opiniones plane contrarias philosophi illi scindebantur. Epicurei, cum felicitatem in sensili voluptate, quae a naturalibus pendet causis, collocarent, in intima felicitatis natura explicanda nullam fere

cessitas voluntarii cujusdam judicii, per quod homo affirmet se esse beatum.

multis iisque magnis affluat voluptatibus, tamen, quamdiu non judicat, sibi omni ex parte bene esse, nemo eum beatum existimaverit. Homines voluptarii contendunt, humanam felicitatem ex una dumtaxat voluptate exsurgere; nihilominus vita ipsa sua satis patefaciunt, neminem absque illo judicio beatum esse posse. Nam quia nequeunt ipsi serio affirmare se reipsa contentos esse, idcirco vitam agunt miserrimam, curis excruciatam, cupiditatibus jactatam, querelis plenam, mortemque sibi non raro immaturam inferunt. Plena igitur appetitionum expletio, idest humana felicitas, voluntarium judicium, per quod homo serio statuat se contentum vivere, necessario requirit.

CAPUT II.

DE FELICITATIS PERFECTAE VERITATE. DUBITARI NEQUIT QUIN PERFECTA FELICITAS HOMINI PROPOSITA REIPSA EXTET.

Qualitates ejus appetitûs quo felicitatem omnes excupimus.

Felicitatem perfectam reipsa extare probatur ex eo potissime appetitu, quo illam omnes excupimus. Quamobrem ante omnia discribendae nobis sunt qualitates, quibus hujusmodi appetitus est praeditus, ut scilicet argumenti ex eo deducti vis facilius percipiatur. Qualitates, quibus felicitatis perfectae appetitus est instructus ad tria summa ca-

humanae voluntatis rationem habebant; contra Stoici, cum viderent felicitatem, sitam esse in plena appetitionum expletione, quae locum non habet nisi accedat voluntarium quoddam judicium, quantum attinet ad hominem beandum, omnia fere voluntati tribuebant. Stoici, hac in re partim in vero versabantur, partim in falsum incidebant. Nam nullum esse beatum, qui se contentum beatumque esse non judicet, id veritati est consentaneum; beatitatem autem ab hoc judicio unice pendere, in falsitate laborat. Atqui Stoici idipsum asseverabant; immo vero arbitrabantur, in potestate voluntatis esse ejusmodi judicium, quo nempe quis contentum se felicemque affirmet ac faciat; scilicet contendebant, hominem, quaecumque sint adjuncta in quibus reperitur, pro libera sua voluntate decernere efficaciter posse, se omni ex parte beatum esse. In quo quidem liberae voluntatis efficacitate, per quam homo omnes vitae humanae casûs quodammodo transcendit, ac firmissimus manet in eo judicio, quo se contentum beatumque dicit ac efficit, humanae virtutis, humanaeque beatitatis summam philosophi isti ponebant. At haec graviter asseruntur. Nam ut homo judicet, sibi bene esse, necesse est, ut adsit idonea materia, in qua judicium ejus versetur. Haec autem materia nequit alia esse potest, quam plena quaedam animi quies, statusque ad naturam hominis explendam maxime accommodatus. Hoc enim statu nitatur oportet judicium, quo quis decernit, contentum se esse beatumque; secus ejus sententia, quovis carebit fundamento, atque a veritate longe aberrabit

pita commode revocantur. Primo enim est necessarius; scilicet a libera hominis voluntate haudquaquam pendet. Neque enim integrum nobis est felicitati nuncium remittere. Etsi autem sit necessarius, attamen in res plane diversas, libere ab hominibus dirigi consuevit. Hinc illa humanorum judiciorum, de rebus ad beandum idoneis, tam aperta, tamque ingens dissensio. Praeterea est summe efficax; scilicet omnes prorsus homines ad agendum continenter exstimulat. Quare nulla est humana appetitio, nulla actio, quae ab appetitu felicitatis non proficiscatur. Cumque is unus sit ac simplex, incredibilem nihilominus appetitionum atque actionum varietatem parit. Denique ab ipso naturae auctore est repetendus. Quae quidem qualitas ex duabus jam descriptis optime colligitur. Nam quae ad intimam rei cujusque naturam pertinent, ea supremo opifici sunt tribuenda. Hoc ipso autem, quod felicitatis appetitus est necessarius, ad intimam hominis naturam pertineat necesse est. Ea vero, qua pollet, efficacitas divinam vim divinamque sapientiam manifesto patefacit. Nam neque, absque divina vi, tot tamque magni effectûs ex unica produci causa, neque absque divina sapientia tot tamque variae actiones ad unicum ac maxime simplex principium reduci unquam potuissent.

Necesse est ut extet res ad appetitum felicitatis explendum idonea.

Jam ex ipso beatitatis appetitu, rem aliquam extare ad nos beandos idoneam colligamus. Hujusmodi appetitus quplici modo spectari potest; nimirum et quatenus in intima hominis natura continetur, et quatenus ab ipso Deo emanat. Utroque autem modo spectatus rem aliquam sibi explendo non imparem aperte postulat. Nam primo quatenus est naturalis, fieri nequit, ut ea re necessario careat. Videmus enim nullam esse sive in rebus sensu vacuis, sive in brutis animantibus naturalem propensionem, cui proprius certusque scopus non sit propositus; ita semina sponte evolvuntur, atque herbas plantasque producunt; ita bruta animantia cum brevi attingunt perfectionis gradum, cujus sunt capacia. Si autem spectetur ut inditus a Deo, nisi habeat objectum sibi accommodatum, neque cum ejus sapientia, neque cum ejus bonitate conciliari unquam potest. Etenim ex una parte stultissimum est, aliquem dirigere ac vehementer impellere ad metam, quae nullibi extat; ex altera vero crudelissimum, aliquem vana boni in prius expetiti imagine validissime allicere, ac perpetuo deludere. Neque vero ad appetitum beatitudinis cum divina sapientia ac bonitate conciliandum, satis est, eum habere

pro quodam veluti stimulo, quo omnes passim homines ad agendum acriter incitantur. Nam actio, cum sit quidam motus, suapte natura ad certum fixumque terminum tendit. Quamobrem si supremus artifex, in appetitu beatitudinis inserendo, non aliud sibi proposuisset, quam perpetuam hominum actionem, et insipienter egisset, et crudeliter. Faceret enim homines jugiter moveri, nullo iis termino proposito, atque illuc contendere, quo numquam essent perventuri. Itaque appetitus beatitudinis, quo cuncti plane homines perpetuo ducuntur, quacumque demum ratione spectetur, rem aliquam existere ad eos beandos aptam omnino evincit (32).

Felicitatis perfectae objectum non modo extat, sed et obtineri ab unoquoque potest.

Nostra profecto parum referret, felicitatis perfectae objectum existere, nisi etiam illud obtinere possemus; immo vero in hac hypothesi, ejus objecti obtinendi desperatio inquirendi laborem exasperaret. Essemus enim plane similes Tantalo illi fabuloso, qui perpetua fame sitique apud inferos torquebatur. Nam cum esset in aquis ad mentum usque immersus, haberetque supra caput impendentia poma neque haec carpere, neque illas haurire unquam poterat siquidem poma, dum ille se se attolleret, elevabantur, aquae autem, dum se se inclinaret, descendebant. Quamobrem ex insito beatitudinis appetitu, non modo beatitudi

(32) Felicitatem extare probatur pariter ex notione ultimi finis. Felicitas enim est suprema humanorum votorum meta; videlicet ejusmodi bonum, quod ita per se expetitur, ut ad nullum aliud bonum referatur. Quo sane unius felicitatis est proprium. Nam etsi praeter felicitatem, multa sint quae per se expetuntur, haec tamen ita per se expetuntur ut saltem tacite ad felicitatem referantur. Expetuntur enim ut quaedam felicitatis partes. Porro ea quae per se expetuntur, quamdam efficiunt bonorum per se connexorum seriem, quam necessario absolvit ac quodammodo claudit ipsa felicitas. Fieri enim nequit, ut rerum per se connexarum series sit infinita causae moventes in infinitum progredi nequeunt. Nam in serie infinita desideratur primum; quo sublato, cetera movendi vi carent, utpote quatenus movent ea, quae sibi subsunt, quatenus ipsa moventur a movente supremo. « In finibus autem, inquit S. Thomas (1. 2. q. 1. a. 4.) invenitur duplex ordo, scilicet, *ordo intentionis et ordo exequutionis*. Et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in exequutione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem exequutionis est primum eorum, quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec alicujus actio terminaretur; nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari; nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet ».

nem extare, sed et eam obtineri a nobis posse, pari jure deducere possumus. Etenim naturae auctor, cum tam vehementem indiderit hominibus felicitatis perfectae appetitum, non minus videretur insipiens crudelisque, si nullam iis felicitatem proponeret, quam si, proposita felicitate, subsidia ad eam assequendam necessaria, quantum ad se attinet, denegaret. Igitur ex uno beatitudinis perfectae appetitu, singulis hominibus naturaliter indito, et beatitatem reipsa extare, et eandem ab unoquoque obtineri posse, vere probatur.

Conditiones a quibus rei ad nos beandos idoneae consecutio pendet.

Ceterum quum agatur de felicitate humana, necesse est, ut ejus assecutio a certis quibusdam pendeat conditionibus. Felicitas enim hominibus voluntate libera praeditis tribuenda praemii rationem habeat oportet. Quapropter aequum maxime est, ut si homines felices esse volunt, ad eam metam actionibus honestis, atque ad legis naturalis civilisque normam exactis, viam sibi sternant. Hinc etiam fieri debet, ut nonnulli quidem beatitatem adipiscantur, nonnulli autem per summum suae libertatis abusum, beatitatis jacturam nullo unquam tempore reparandam subeant. Quare cum dicimus, ex appetitu felicitatem evinci, id non perinde est accipiendum, ac si hujusmodi appetitus in singulis hominibus necessario sit explendus, sed ita ut appetitu existente, et rem existere illi explendo accommodatam, et subsidia ad eam consequendam opportuna unicuique homini in promptu esse oporteat; quorum nihilominus usus ab humana libertate pendere debeat, ac propterea ipsius felicitatis assecutio interdum nulla esse queat. Plena enim ac numeris omnibus absoluta beatitas universis quidem hominibus est proposita, attamen non aliis tribuitur, quam iis, qui eam et serio velint, et ejusmodi vivendi ratione, quae honestati justitiaeque sit consentanea, comparare sibi studeant.

CAPUT III.

DE FELICITATIS PERFECTAE OBJECTO.

ARTICULUS I.

Felicitas perfecta
In bonis exterioribus sita esse nequit.

Variae de re ad nos beandos ido-

In tota rerum universitate, nihil fortasse est de quo tantum discrepent philosophi, quantum de humana felici-

nea philosophorum sententiae.

tate. Nam etsi omnes in eo consentiunt, quod felicitas in plena appetitionum ad humanam naturam spectantium expletione sita sit, nihilominus in ipsa re ad nos beandos idonea statuenda vehementer dissentiunt. Alii enim in affectionibus jucundis, alii in vacuitate omnis doloris ac molestiae; quidam in voluptatibus sensilibus, quidam vero in spiritalibus beatitatem collocant. Hinc et quoad causas felicitatem efficientes ingens oritur discrepantia ; siquidem nonnulli in bonis exterioribus, nonnulli in bona corporis valetudine, aliqui demum in animi dotibus potissimum ad beatitudinem afferendam subsidium positum esse autumant. Marcus Varro apud s. Augustinum (*) docet varias philosophorum de humana felicitate sententias in ducentas octoginta octo distribui posse (33). Ceterum quatuor sunt, hac de re, opiniones celebriores. Prima est, summum hominis bonum voluptate sensili contineri. Haec tribuitur Aristippo ipsique Epicuro ejusque sectatoribus, quam Torquatus apud Tullium (**) multiplici ratione confirmare nititur. Quamquam vero Lactantius, (***) Gassendus , aliique arbitrentur, Epicurum de spiritali animi voluptate esse locutum, tamen ex Tullio (****) colligitur, ab eodem et voluptatem sensilem esse admissam. Nihilominus Epicurus utrasque voluptates moderatas esse volebat. Altera est Stoicorum, qui cum nullum aliud, praeter virtutem hominis bonum agnoscant, humanam felicitatem in una virtute , idest in vita, quae cum natura ac ratione apprime congruat, reponunt.

(*) De Civ. D. l. 19. c. 1.
(**) De Fin. l. 1.
(***) Divin. Instit. l. 3. c. 7.
(****) De Fin. l. 2.

(33) Tanta humanorum judiciorum de felicitate varietas, tum ex varia sentiendi cogitandique ratione, tum ex inaequali subsidiorum naturalium copia, magna ex parte est repetenda. Etenim, teste Federico (Ricerche analitiche sul cuore umano. L. IV. Par. I. c. 1.) « difficilmente riputerà l' uomo essenziali, per la felicità , que' piaceri, al godimento de' quali è impossibile che giunga per mancanza di forze, d' organi, e d' esterni mezzi, de' quali, non avendo forse neppure idea, non può concepirne nè stima, nè brama. Cerca egli ed ottiene la propria felicità in altra specie di beni e di godimenti. Ciò che ci è impedito da ostacoli insuperabili, o che va unito a somme difficoltà, e pericoli, ragion vuole, che si eviti; vuol prudenza, che si tema; e l' orgoglio che si disprezzi ». Hinc etiam facile colligitur, quantam ipsa soli coelique natura, in efficienda felicitatis notione, partem habeat. Sane quidam sunt populi ad orientem positi (De la Loubiere. Descript. du royaume de Siam.) qui beatitatem generatim in otio ac solitudine, summum vero ejus gradum, in summa rerum omnium ignoratione collocare dicuntur.

Tertia est Platonis, qui voluit hominem non aliter beari, quam perpetua contemplatione idearum, quae rerum naturas generatim exhibent, praesertim vero ejus ideae, quae bonitatem praesefert, sive eas habuerit, pro substantiis quibusdam incorruptibilibus atque incorporeis a rebus omnibus, atque adeo ab ipso Deo sejunctis ac separatis, uti putavit Aristoteles, sive eas posuerit in mente divina, uti visum est Plotino. Quarta demum est Aristotelis, qui geminam ponit hominis felicitatem, alteram, quae vitae solitariae, alteram, quae vitae civili in primis convenit. Illam in veri contemplatione, hanc in summa omnium bonorum, tum quae ad animum corpusque nostrum pertinent, tum quae exteriora nobis sunt, constituit; ea scilicet lege, ut in iis primum locum habeat virtus, cetera secundum aut tertium pro merito obtineant. Quae quidem sententia antiquioribus philosophis in primis placuisse videtur. Nam si Tullio (*) credimus» omnis illa antiqua philosophia sensit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis bona, et cetera ad usum virtutis idonea ».

Humana felicitas in divitiis nequaquam est posita.

Inter haec postrema numerantur ipsae divitiae: quibus quidem plurimi tam avide inhiant, ut in iis unis totam hominis beatitudinem ponere videantur. At vero haec opinio omnium, quae de humana beatitudine circumferuntur, opinionum levissima est atque abjectissima. Primo enim felicitas ejusmodi est, quae voluntatem atque appetitum exsatiet expleatque. Jam vero, teste ipsa experientia, divitiae id minime praestant; immo potius earum cupiditas crescit subinde semper, atque augetur in dies, cum non tam multae possideri queant, quin plures identidem expetantur. Nam uti vere canit Horatius « crescentem sequitur cura pecuniam, majorumque fames ». Quare Plutarchus egregie dixit, divitias nullo prorsus malo hominem liberare, cum ne hoc quidem ipsum adimant malum, sui cupiditatem. Secundo certum est in felicitate positam esse animi nostri requietem; ac propterea nullam esse ad nos beandos vim in ea re, quae quietem perturbet, atque adimat. Jam vero divitiae animi tranquillitatem eripere hominibus consueverunt. Quod sane ex multorum exemplis dictisque demonstrari facile posset. At id minime est necessarium. Quare satis est hoc loco afferre illud Anacreontis, qui cum duobus a Polycrate Samio talentis donatus esset ac duas plane noctes

(*) Academic I. 4.

integras et solidas, ex cura custodiendi servandique doni, so-
mnum oculis capere haud potuisset, Polycrati talenta ipsa
remisit, eo cum dicto: non tanti emere se velle vigilias ac
molestias noctium. Jure igitur Horatius hominem divitiis
congerendis impense deditum ita carpit: «

An vigilare metu exanimem, noctesque diesque,
Formidare malos fures, incendia, servos
Ne te compilent fugientes, hoc juvat? Horum
Semper ego optarim pauperrimus esse bonorum.

Tertio, absurdum est, summum hominis bonum nequ
adquiri rationis consilio, neque ulla pollere firmitate. Porr
divitiae, sive adquirendae sint, sive conservandae, a perpetu
rerum humanarum vicissitudine pendent. In iis igitur sum
mum hominis bonum reperiri nequit. His accedit, divitia
per vim atque injuriam saepe parari, per vim atque injuriam
auferri; quod sane alienum videtur a felicitate, quae volun
tariarum actionum finis ultimus est. Quarto divitiae alia
sunt naturales, quas nimirum ipsa suppeditat natura ad eges
tatem hominum explendam, ut cibus, potus, praedia et hujus
modi. Aliae sunt artificiosae, quae per se hominem juvar
nequeunt, quaeque ab arte sunt excogitatae, ut communi
quaedam rerum mensura existeret, faciliorque inde fier
earundem permutatio, ut nummi. Porro quod attinet ad na
turales, hujusmodi divitiae quaeruntur et comparantur a
hominis naturam vitamque sustentandam. Ergo in iis non es
positus finis hominis ultimus, quippe quae ad ejusdem con
servationem, ut ad finem aliquem diriguntur. Artificiosae au
tem divitiae non quaeruntur nisi propter naturales. Parantu
enim ad ea coemenda, quae usibus humanae vitae necessa
ria putantur. Multo igitur minus in iis finis ultimi ratio ine
se potest. Quinto fieri nequit, ut summum hominis bonu
positum sit in possessione ac conservatione eorum, quae tu
maxime homini prosunt, quum effunduntur, aut absumuntu
atqui hujusmodi sunt divitiae; hae siquidem tum maxime
hominis utilitatem cedunt, quum erogantur aut consumun
tur. Earum enim usus erogatione ac consumptione contin
tur. Quam rationem pressius proponens s. Thomas » eorur
inquit (*) possessio vel conservatio non potest esse summu
hominis bonum, quae maxime conferunt homini in hoc qu
emittuntur; divitiae autem in hoc maxime conferunt, qu
expenduntur. Hoc enim earum usus est. Non potest igitu

(*) Cont. Gent. lib. 3. c. 30.

-itiarum possessio esse summum bonum. Postremo omnes
-itiae ad corpus pertinent, cui quaedam conferunt com-
-oda; animo autem nihil per se boni tribuunt. Nam sapien-
-m virtutemque, quae propria animi bona sunt, impertiri
-queunt. Hinc illud optime dictum (*) « quid prodest stulto
-vitias habere, cum sapientiam emere non possit » ? Immo
corpori quidem omnia, quae ad ipsum spectant, bona im-
-ortare possunt. Non enim sanitatem, robur, pulcritudinem,
-nsuum integritatem, longaevitatem eidem dare queunt.
-tqui summum hominis bonum partem ejus praestantiorem
-spiciat in primis atque intime afficiat necesse est.

Nec in honore.

Plerique sunt, qui honorem aliis bonis omnibus ante-
-runt. Libentius enim ceterorum bonorum, atque adeo vitae
-sius jacturam patiuntur, quam honoris. Hujusmodi homi-
-s in ea videntur esse opinione, quod humana beatitas ex
-nore maxime efflorescat. Pessime autem falluntur. Primo
-him honorem nos expetimus non sui gratia et propter se,
-d propterea quod honor est testificatio nostrae excellentiae;
-est testimonium quoddam, quod nostrae virtuti ab altero
-bere tribuitur. Hinc est quod honorari volumus potissime
viris sapientibus ac prudentibus, quippe qui honorem verae
-raestantiae ac virtuti deferre solent. Spectamus itaque in
-nore virtutem in primis, cui volumus per honorem tribui
-stimonium. Igitur in honore intelligi nequit constitutus
-ltimus finis, beatusque hominis status. Deinde nulla res
-eare nos potest, quae animum nostrum intrinsecus non
-liciat, quaeque in nostra potestate sita non sit ita, ut eadem
-ui semper ac sine intermissione queamus. Jam vero honor
xtra nos est, utpote qui non tam inest in eo, qui eum ac-
-ipit, quam in eo, qui dat, atque ab honorante pendet totus
-cujus nimirum est potestate honorem pro lubito negare
-el impertiri. Praeterea summum hominis bonum solidum
-sse debet, atque omnino proprium eorum, qui virtutem
-edulo ac constanter coluerint. Atqui honor est bonum ad-
-modum leve, atque iis etiam commune, qui vitiosam agunt
-itam. Plures enim sunt vitiis omnigenis infecti, quibus ob
-muneris dignitatem, aut ob dominii praecellentiam honor
-b aliis defertur, ac reverentia exhibetur. Honor igitur a
-ummi boni notione penitus discrepat. Denique summum bo-
-um ejusmodi esse debet, ut ejus appetitio neque nimia,
-eque vitiosa esse unquam possit. Ratio enim praescribit

(*) Proverb. 17.

ut summe appetatur, omnesque animi motûs conatûsque ad illud obtinendum dirigantur. Atqui saepe fit, ut honoris appetitio nimia sit ac plane vitiosa; ea siquidem suos habet fines, quos si transiliat, ambitio dicitur, quae ab omnibus passim populis inter vitia merito collocatur. Hinc et omnibus jure invisus est quicumque in honore expetendo nullum servat modum. Is enim eo spectare videtur, ut ceteri pro quadam divinitate illum habeant. Quo sane proposito nihil scelestius, nihil supremo numini injuriosius excogitari potest. Non igitur in honore est humana felicitas.

Nec in fama.

Hinc autem fluit eam ne in fama quidem gloriave consistere posse. Gloria enim ex Tullio est frequens de aliqua fama cum laude, ex aliis autem clara cum laude notitia. Porro homines idcirco volunt cum quadam laude ac claritate in aliorum devenire notitiam, ut scilicet ab iis, quibus innotescunt, honorentur. Itaque propter honorem quaeritur gloria. Quamobrem si summum hominis bonum in honore minime reperitur, multo minus reperiri illud poterit in fama gloriave.» Gloria, inquit s. Thomas (*), est effectus honoris, et est causa; ex hoc enim quod testificamur de bonitate alicujus, fit quod per honorem claresc bonitas ejus in notitia plurimorum, in quo consistit gloria ex hoc autem, quod bonitas alicujus clarescit, moventu homines ad illius honorem. Ille igitur, qui gloriam quaerit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quaer tanquam honoris causam, non autem tanquam ejus effectum ». Deinde, nihil est homini melius beatitudine. Homini autem melius est ac nobilius cognoscere, quam cognosci. Illud enim unius naturae intelligentis est proprium id omnibus, quae sunt vel esse possunt, est commun Nulla ergo speranda beatitas ex fama, quae in eo sita est quod quis a plurimis cognoscatur. Rursus, homines cognosci cupiunt solummodo quoad bona, quibus aut vere a falso abundare se credunt. Ex quo patet, quod aliorum nobis notitia eatenus tantum est optabilis, quatenus nost per eam bona aliis innotescunt. Quare non aliud ei pretium inest, quam quod fluit ex bonis, quae manifestant Ergo fieri nequit, ut hominis beatitudo in mera nomi celebritate sit constituta. Quod quidem argumentum s presse proponitur a s. Thoma: » cognosci, ait (**), aliqu

(*) Cont. Gent. l. 3.
(**) l. c.

m desiderat, nisi in bonis; in malis autem quaerit late-
. Cognosci igitur bonum est et desiderabile, propter bo-
, quae in aliquo cognoscuntur; illa igitur sunt meliora.
on est igitur gloria, quae in hoc consistit, quod aliquis
gnoscatur, summum hominis bonum » . Praeterea homo
atus factusque est ad veritatem percipiendam. Quare fie-
nequit, ut in ea re beatitudinem consequatur, quae fal-
tati est obnoxia. Atqui nihil magis est errori obnoxium,
uam clara illa notitia , quae gloriam hominum efficit ;
quidem teste Boetio (*) » plures magnum saepe no-
en falsis vulgi opinionibus abstulerunt ; quo quid tur-
us cogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ip-
s necesse est laudibus erubescant ». Non igitur humana
eatitas claritate nominis continetur. Postremo, beatitas,
uam naturaliter appetimus est bonum quoddam stabile ac
axime diuturnum. Nos enim non modo ipsum bonum,
d et perpetuam boni ejusdem permansionem natura in-
tante exoptamus. At vero gloria, quae ex hominum o-
inione ac laude exsurgit, instabilis quam maxime est ac
uxa; nihil siquidem levius est ac mobilius opinione ac
ude humana. Ergo fieri nequit ut homo ex fama gloria-
ue beatus existat.

Neque demum in regia potestate

Inter externa hominis bona, maxime eminet regia po-
stas, utpote quae cetera externa bona complectitur. Ni-
ilominus quod de aliis demonstravimus , idem et de re-
ia potestate affirmare haud dubitamus, scilicet eam quo-
ue homini beando omnino imparem esse. Sane quaevis
otestas ad aliud refertur, ea vero, quam hoc loco expen-
imus in commodum societatis humanae est destinata. Re-
rri autem ad aliud a notione ultimi finis est aperte a-
enum. Deinde felicitas est collocanda in ejusmodi bono,
uod auferri amittique nequeat. Atqui regia potestas, re-
e ipso invito , persaepe aufertur atque amittitur. Quod
rofecto mirum non est, cum et quoad ejus usum obnoxia sit hominum voluntatibus, quarum maxima est incon-
antia , et quanto major existimatur , tanto a pluribus
endeat. Quod autem a multis pendet, multis quoque mo-
is labefactari ac destrui potest. His adde omnem homi-
um potentiam, quantumvis amplam ac diuturnam, exiguis
ne loci ac temporis limitibus circumscribi. Praeterea est
bsurdum, humanam felicitatem in eo reperiri, quod ho-

(*) De Cons.

mini voluptates adimere, curas immittere, timorem inc
tere, odium conflare solet. Jam vero, teste Agrippa ap
Dionem (*)» necessum est, ut qui magnum imperium ge
serit, multis curis et motibus conficiatur, voluptates min
me percipiat, molestissima quaeque identidem et videat
sentiat». Boetius vero (**) » potestas, ait, sollicitudinu
morsûs expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Fa
cem censes cui satellites latus ambiunt, qui quos terr
ipse plus metuit?» Demum Seneca» simul, inquit ista p
suit conditor mundi Deus, odium et regnum ». Deniq
civilis potestas probis aeque ac improbis competit; in l
num aeque ac in malum alterius exseritur; iis qui ea l
ne utuntur, perennis est laborum ac molestiarum fons,
vero qui male utuntur, frequens est exitii causa. Qu
profecto a beatitudinis notione ac natura prorsus abh
rent (34).

(*) Lib. 5.
(**) De Cons. 3.

(34) S. Thomas non uno in loco demonstrat, bona exteriora
mini beando imparia prorsus esse Ejus argumenta praecipua jam p
tulimus; nihilominus alia quaedam adhuc supersunt, quae non sine
litate subjici hîc possunt. Itaque s. doctor, praeter ea, quae jam s
adducta, adversus divitias notat eas et esse homine deteriores, et
tuti magis inservire si erogentur, quam si serventur; ac propterea
ri non posse, ut in iis humana beatitas sit constituta.» Illud, inquit,
cujus consecutione summum hominis bonum est, oportet esse hom
melius. Divitiis autem homo est melior, cum sint res quaedam ad us
hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonu
Rursus» actus, ait, virtutis laudabilis est secundum quod ad felicita
accedit, magis autem est laudabilis actus liberalitatis, et munificent
quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae mittuntur quam ex
quod conservantur; unde et ab hoc nomina earum virtutum sumunt
Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum». In
norem vero animadvertit, satius esse honorem mereri, quam obtine
Omne, inquit, dignum honore non potest, nisi bonis, inesse. Hono
autem possunt etiam mali; melius est igitur fieri honore dignum q
honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum». De fama
riaque affirmat, eam humanae beatitudinis sive perfectae, sive inc
tae indicium quidem esse posse, non autem ipsam hominis beatitudi
Nam aliorum de nobis notitia conjuncta cum laude, aut vera est, aut
sa; si vera est, a bono in nobis existente proficiscitur; ac proinde
titudinis saltem inchoatae merum est indicium; si autem est falsa
indicium quidem est boni. Tantum abest, ut sit summum bonum.
ad potestatem denique monet; hominem eatenus esse bonum, quat
ad summum bonum accedit. Quare si potestas esset summum bon
homo eo melior haberetur, quo potentior esset. Quod sane ab ha
num more est aperte alienum. Haec autem sunt ipsa ejus verba:»
mo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attin
secundum autem quod habet potentiam non dicitur bonus neque ma
non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est

S. Thomas (*) ut evincat, quatuor illa, quae diximus, ma, ad nos beandos, esse prorsus inepta, quatuor affert nerales rationes. Prima sumitur ex eo, quod beatitudo t summum hominis bonum. Hinc enim consequitur, eam im nullo plane malo conciliari, ac propterea minime reeriri posse in hominibus vitiosis, in quibus inest malum norale, quod est malorum omnium maximum. Quae quiem conclusio inde etiam deducitur, quod felicitas est raemium virtutis, ac proinde probis dumtaxat hominius est tribuenda. Jam vero ex quatuor illis, quae perendimus, bonis, nullum est, quod probis aeque ac improis non obtingat. Altera eruitur ex eo, quod felicitas sit onum plenum, ac numeris omnibus absolutum, quo proinde habito, nullum homini conveniens bonum desideratur. Quod sane de praedictis bonis, sive ea seorsum singula, sive simul omnia spectentur, affirmari nullo pacto potest. Tertia petitur ex eo, quod absurdum est, ex beatitudine, quae est bonum purum, atque omnino sincerum, malum aliquod in hominem beandum redundare; cum tamen videamus exteriora illa bona saepius cedere in damnum ac perniciem eorum, qui illis forte affluunt. Quarta demum inde ducitur, quod homo ad beatitatem consequendam ex intima sua natura est comparatus. Quare omnino par est, ut eam consequatur subsidiis plane internis, atque in ejus positis potestate. Atqui omnia bona exteriora a causis pariter exterioribus, magna ex parte pendent. Haec sunt s. doctoris argumenta. At praestat ipsum audire ordinate ac dilucide omnia sic proponentem « Possunt, inquit, (**) quatuor generales rationes induci, ad ostendendum, quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem praedicta possunt inveniri, et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, hoc necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfe-

Felicitatem humanam in bonis praedictis minime consistere, exs. Thoma quadruplici ratione evincitur.

quis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc, quod est esse potentem

(*) 1. 2. q. 2. a. 4.

(**) Ibid.

ctum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis. Dicitur enim (*) quod divitiae interdum conservantur in malum domini sui ». Et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora; cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus; et ut plurimum a fortuna; unde et *bona fortunae* dicuntur. Unde patet, quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit».

ARTICULUS II.

Refutantur ii qui perfectam felicitatem
In sensili voluptate
Positam esse docent.

An homo bonis ad corpus pertinentibus beatus effici queat.

Bonis exterioribus praestantiora sunt bona corporis, quae partim exteriora sunt, partim interiora; ea siquidem ita corpus afficiunt, ut et animum juvent. Inter haec bona eminet ea voluptas, quae sensibus percipitur. Hujusmodi enim voluptas et non mediocre per se bonum, et suave quoddam ceterorum bonorum ad corpus spectantium condimentum habetur. Hinc scilicet est factum, ut quavis aetate plurimi extiterint, qui summum hominis bonum in sensili voluptate collocare haud dubitaverint. Quam sententiam antequam seorsum expendamus, quantum omnia generatim corporis bona, ad hominem beandum valeant, consideremus. Primo certum est corpori animum longe antecellere. Animus enim suapte virtute vivit ac perseverat, cum corpus nonnisi animi beneficio vitam ac firmitatem habere possit. Quare necesse est, ut bona animi multo nobiliora sint, ac pretiosiora, quam bona corporis. Sane multo nobilius est intelligere, quam sentire; quorum illud ad animum, hoc ad conjunctum corpus spectat; quamquam et hoc ipsum animo, magna ex parte, acceptum est referendum. Cum igitur, inter bona humana, ea quae ad animum spectant nobilitate ac pretio infinite propemodum superent ea, quae spectant ad corpus, profecto fieri nequit, ut in his summum hominis bonum reperiatur. » Anima, inquit s. Thomas (**), est melior corpore, quod non vivit; nec bona

(*) Eccles 5.
(**) Cont. Gent. 3.

corpus habet sua, nisi per animam; bonum igitur animae, sicut intelligere, et alia hujusmodi est melius, quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum». Praeterea etsi ad hominis naturam corpus neque ac animus pertineat, nihilominus non eadem prorsus est utriusque partis ratio: scilicet naturali corporis animique indole ac conditione diligenter inspecta, ea plane fuisse videtur, in iis invicem conjungendis, supremi conditoris mens, ut corpus subsit, animus autem praesit, ac corpore utatur, quasi quodam instrumento ad sua munera obeunda. Hinc vero consequitur, corpus, corporisque bona omnia in animi commodum per se referri. Quod, cum a notione summi boni alienum sit, omnino patefacit, perfectam hominis beatitatem in bonis ad corpus spectantibus frustra quaeri. Denique omnino par est, ut homo brutis animantibus praecellat potissime quoad beatitudinem sibi propositam. Homini enim utpote nobiliori bruta quaeque animantia naturaliter subsunt atque inserviunt. Si autem beatitas ex bonis corporis exsurgeret, non homo brutis animantibus, sed haec illi, quoad eam, aperte anteirent, siquidem homo in bonis corporis a plerisque eorum facile superatur; ita vitae diuturnitate ab elephante, pedum velocitate a cervo, membrorum omnium robore a leone ac tauro, sine dubio, vincitur. Cum itaque absurdum sit, hominem a brutis animantibus in eo vinci, in quo praestare iis debet, absurdum pariter est censendum, humanam beatitudinem ex bonis ad corpus pertinentibus conflari.

Argumenta quae demonstrant absurdum esse ut hominis felicitas in sensili voluptate consistat.

Jam ad ipsam voluptatem sensilem expendendam accedamus. Eam homini beando imparem esse multis rationibus evincitur. Prima sit ea, quam Franciscus Zanottus sic fere proponit: si felicitas, inquit (*), in una voluptate sita esset, homini nihil praeter voluptatem expetendum superesset; atqui habita voluptate superesset adhuc expetenda virtus, quae sine dubio differt a voluptate; non est igitur affirmandum, beatitatem una voluptate contineri. Sane quis est, qui propositis duabus voluptatibus plane aequalibus, quarum alteram cum virtute, alteram sine virtute obtinere queat, non illam potius, quam hanc ultro admittat? Dubitari ergo nequit, quin homo praeter voluptatem, virtutem quoque naturaliter expetat. Huic rationi non admodum absimilis est ea, qua Plato utitur in Philebo, ut evincat,

(*) Filosofia Morale Part. Prim. Cap. III.

voluptatem non esse summum bonum; id siquidem ibi colligit ex eo potissime, quod vita jucunda cum intelligentia, mente, sapientia conjuncta magis exoptanda sit, quam ipsa per se sola. » Si jucundum, inquit (*), alteri admixtum est melius, seorsum ipsum esse non potest summum bonum, quippe summum optabilius fieri nulla rei cujusquam adjunctione potest. Quod autem eo comitatu voluptas egeat et expleatur, ex eo manifestum est, quod si quis intelligentia, scientia, opinione vera, ratione careat, necesse est, eumdem ignorare, num gaudeat an non gaudeat, quia caret intelligentia; nescire se aliquando delectatum fuisse, quia nulla voluptatis memoria superest, se se, dum gaudet, non opinari gaudere, quia verae opinionis expers est, providere non posse voluptatem aliquam ad se perventuram in posterum, quia ratiocinandi facultate destituitur, ob eamque rem acturum hunc, non hominis vitam, sed ostreae, conchylii, spongiae frutices inter animantesque mediae». Tertia est hujusmodi: humana felicitas in bono quodam hominis proprio posita sit oportet. At vero voluptates, quae sensibus hauriuntur, hominibus aeque ac brutis animantibus sunt communes,» quae proinde, inquit Boetius (**), si beatos efficere possent, nihil causae esset, quin pecudes quoque beatae esse dicantur». Porro perfecta beatitas non pecudibus, sed hominibus est a natura proposita. Haec autem est quarta: beatitas perfecta, cum sit summum hominis bonum, obtineatur oportet exercitatione earum potissime virium, quae praestantiores sunt ac sublimiores. At vero sensilis voluptas, per unam sentiendi facultatem obtinetur, quae pluribus aliis, quibus homo pollet, facultatibus inferior merito existimatur. Ergo fieri nequit, ut hujusmodi voluptas plenam homini beatitatem afferat. Quinta: humana felicitas ejusmodi esse debet, ut hominem efficiat meliorem ac perfectiorem; immo vero optimum ac perfectissimum. Ea namque de causa appellatur summum hominis bonum, quia scilicet hominem summe perficit. Porro sensilis voluptas, ubi modum non servet, hominem deteriorem potius, quam meliorem efficere consuevit; quippe quae intelligentiam obnubilat, voluntatem depravat, atque ipsi etiam corpori vehementer nocet: quod profecto videre est in iis, qui ventri ac libidini

(*) Apud Stellinum Ethicae Lib VII. Cap IV.
(**) De Cons. 3.

unt addicti; quibus quidem nihil est stupidius, nihil ad uperna ac divina capienda ineptius, nihil moribus turius atque inquinatius. Hujus autem tam magnae dejectionis ac depravationis a voluptate sensili dimanantis s. Thomas hanc affert causam: « summa inquit, (*) perfectio hominis esse non potest in hoc, quod conjungitur rebus se nferioribus, sed per hoc, quod conjungitur alicui rei aliori. Finis enim est melior eo, quod est ad finem. Delectationes autem (corporis) . . consistunt in hoc, quod homo ecundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, icilicet sensibilibus quibusdam; non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda ». Sexta: beatitas homini honorem ac reverentiam maxime conciliat. Nam summe illum nobilitat, tantumque extollit, ut ipsi Deo simillimum effiiat. At vero ex immodica corporis voluptate, homo deprimitur, contemptuque dignus efficitur. Hinc est quod ii, qui sensilibus delectationibus se se totos devovent, passim pernuntur, ac pro quibusdam corporis mancipiis non imerito habentur. Non enim cum Deo, qui cum ab omni materiae concretione sit secretus, unius veritatis idest suiosius contemplatione tantummodo delectatur, sed cum brutis potius animantibus in pastum, atque in procreandi libidinem unice propensis, homines voluptarii similitudinem habent. Constat itaque beatitatem ex voluptate haudquaquam oriri. Septima: si in voluptate sensili positum revera esset summum bonum nostrum, fas nobis foret eam conquirere, ubicumque reperitur, atque ad eam obtinendam adhibere omnia plane subsidia, quae idonea viderentur. Licitum enim est summum bonum quaerere ac procurare in quacumque prorsus re, in qua merito speratur fore ut illud inveniatur; idque omnibus prorsus modis, quibus obtineri queat. Itaque licitum esset omne comessationum ac libidinum genus, licitae ebrietates, licita furta, rapinae, homicidia, atque omnia plane scelera, quibus ad voluptatem perveniri consuevit. Atqui nil magis absurdum, nil magis impium, quam haec placita. Igitur nil magis alienum a notione summi boni, quam sensilis voluptas. Denique si corporis voluptas esset summum bonum, vita haec esset expetenda unice propter cibum et potum et similia, ex quibus ea voluptas in primis hauritur. At vero hanc vitam expetere unice propter cibum, potumque ordi-

(*) Contr. Gent. 3.

ni naturali est omnino contrarium. Natura enim vult, ut cibo potuque utamur ad vitam conservandam ; adjunxit autem hisce actionibus voluptatem, veluti quamdam illecebram, ne forte ob fastidium eas negligeremus. Itaque ex naturae instituto voluptas est propter actiones, actiones vero propter vitae ac naturae conservationem. Non igitur in voluptate situs est supremus hominis finis.

Altior quaedam s. Thomae ratio, qua probatur, quantum sensilis delectationis notio a summi boni notione procul absit.

S. Thomas sensilem delectationem a germana summi boni notione longissime distare, penitiori quadam ratione demonstrat. Ac primum axiomatis loco ponit, aliud esse quod ad intimam rei cujusque naturam pertinet, aliud id quod naturam per se consequitur. Tum docet, delectationem haberi quidem posse, pro quodam beatitudinis consectario, non autem pro ipsa beatitudine, idque probat ex eo potissime, quod nos ideo delectamur, quia bono aliquo nobis accommodato potimur, sive reipsa, sive spe, sive tantum memoria illo potiamur. Porro duplex est bonum; aliud perfectum, aliud imperfectum; in illo plena beatitudo, in hoc beatitudinis pars aliqua reperitur. Quare cum utrique bono adjecta sit sua delectatio, ea dumtaxat delectatio habenda est pro quodam beatitudinis consectario, quae manat ex bono perfecto. Tale autem non est bonum, ex quo manat sensilis voluptas. Hoc enim bonum non est aliud, quam quod sensibus apprehenditur, qui cum ab organo corporeo pendeant, nonnisi in bono corporeo, fluxo, finito versantur. Ergo sensilis voluptas ne pro mera quidem perfectae felicitatis derivatione haberi debet. Tantum abest, ut sit ipsa felicitas perfecta homini divinitus proposita. Haec autem sunt ipsa verba, quibus vir sanctissimus aeque ac doctissimus ad id ipsum evincendum utitur: » quia delectationes, inquit (*) corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum ; in quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re, aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine, aliud est, quod est animal rationale, aliud, quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hon

(*) 1. 2. q. 2. a. 6.

ais beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quae-dam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem ap-parens. Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedi-cto sequi bonum, quod apprehendit sensus, qui est vir-tus animae corpore utens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non pot-est esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima ra-tionalis excedat proportionem materiae corporalis, pars ani-mae, quae est ab organo corporeo absoluta, quamdam ha-bet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animae corpori concreatarum. Et ideo sensus, qui est vis corpo-ralis, cognoscit singulare, quod est determinatum per ma-teriam, intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet, quod bo-num conveniens corpori, quod per apprehensionem sensûs delectationem corporalem causat, non est perfectum bo-num hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde dicitur (*) quod » omne aurum in comparatione sapientiae arena est exigua ». Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo; nec est per se accidens beatitudinis. » (35)

(*) Sapient. 7.

(35) Pallavicinus, ad refellendos Epicureos, notat duplex esse vo-luptatum sensilium genus, aliud earum, quae dolori medentur, aliud ea-rum, quae sensûs blande afficiunt, ac quasi titillant. Illae vehementiores sunt, utpote quae dolori expugnando sunt destinatae, hae leniores; quip-pe nullum habent, cum quo pugnent, adversarium. Priores ad tactum in primis atque ad gustum, posteriores ad reliquos sensûs pertinent. Quod attinet ad eas voluptates, quae doloris remedia quaedam sunt, ita disputat vir doctissimus: (Del Bene l. 4. c. 26.) « non può la principal felicità consistere in que' piaceri, che sono medicamenti. Ne porto la dimostrazione in poche parole: il medicamento è mezzo unicamente in-trodotto per torre il male, e così la cessazione del male, è l'intero be-ne, a cui il medicamento è per natura indirizzato. Ma è maggior bene l'aver conseguito il fine, che solo il mezzo. Adunque è maggior bene l'esser già libero dal dolore, che posseder la medicina per liberarsene. Posto ciò proseguisco d'argomentare così: cessato il dolore, cessa insie-me il piacere, che ne apporta la medicina. Adunque è migliore stato la privazione insieme, e de' predetti piaceri, e di que' dolori, che son medicati da loro, che la presenza d'amendue. Più oltre: nella semplice assenzion del dolore non risiede la felicità, essendo una tal esenzione comune ancora agli addormentati, anzi in un certo modo a quei che non sono. Dunque assai meno può riseder la felicità nella mistura di così fatti piaceri; la qual mistura costituisce uno stato meno perfetto di co-

Qua ratione Epicurei suadere velint, nullum esse aliud verum bonum, quam sensilem voluptatem, nullumque aliud verum malum quam sensilem dolorem.

At vero Epicurei contendunt, nihil esse, quod sit vere bonum, praeter sensilem voluptatem, nihil quod sit vere malum, praeter sensilem dolorem; quippe haec tantum duo ab hominum opinione haudquaquam pendent. Revera dolor, quem animus persentit ob cognatorum obitum aut ob honorum jacturam, ac servitutem paullatim lenitur, ac demum extinguitur, tum amicorum colloquiis, tum praesertim temporis lapsu. Quae sane subsidia incommodis, quibus corpus afficitur, levandis nihil plane inserviunt. Haec ergo sola sunt mala vera, cetera fictitia,

tal esenzione come provai». Heic fatetur, non paucos esse, qui consulto atque arte quadam famem sitimque irritant ac cient, ut scilicet iis fruantur voluptatibus, quae doloribus sedandis per se inserviunt. Quare incertum videtur, utrum satius sit voluptatibus illis molestiisque una carere, quam utrasque experiri. Quam quidem dubitationem statim dissipat his verbis:» il desiderare le molestie del tatto per fine di medicarle col piacere, può avvenire in due modi. L'uno è desiderare di non essere svogliato nel prendere l' alimento; e la moderata voglia, che a questo svogliamento s'oppone, posto che sia dolore, bramasi con tutto ciò, non per se medesima; ma come prospero segno di ben aggiustata complessione, e come affetto necessario per mantenimento della vita. L'altro modo è il desiderare una straordinaria e perpetua fame, o sete, puramente per dilettarsi tanto più col mangiare e col bere; e pochi si troveranno, che eleggessero in tutta la vita la ingordigia favolosa di Erisittone, o la sete degl'idropici, e de' rabbiosi, anzi ciascuno ascolta come fortunata promessa quella di s. Giovanni; neque esurient neque sitient amplius: giacchè allora una tal privazione non sarà nè argomento, nè cagione di verun male. » Praeterea causam affert, ob quam plerique data opera famem sitimque cieant, in eo scilicet positam quod hujusmodi homines aut bile tumeant, aut tedio tabescant, aut aliquo alio corporis animive morbo laborent; hinc fit, ut ad eam, qua torquentur curam compescendam, vehementiori aliqua affectione occupari velint. Ea namque est animi nostri natura, ut quum uni rei, magna contentione se se applicat, hebes quodammodo efficiatur erga ceteras, earumque stimulos haudquaquam persentiat. Quod autem attinet ad eas voluptates quae dolorum medicinae haud sunt, in iis humanae felicitatis summam minime sitam esse demonstrat ex eo, quod sensiles id genus voluptates ubi sejungantur ab iis, quae ad intelligentiam spectant, adeo tenues sunt, ut Aristoteles eas nihili fecerit, ac propterea nec agnoverit in iis animantibus, quae sunt intelligentiae expertia. Hujusmodi sunt delectationes, quae ex visu atque auditu hauriuntur; ut mittamus eas quae spectant ad olfactum, quae per se tenuissimae sunt, ac proinde a felicitate afferenda procul absunt. Itaque delectationes oculis atque auribus hauriri solitae non tam in sensu, quam in intelligentia sedem habent. Hinc scilicet est, quod ea, quae duobus hisce sensibus subjiciuntur, tum primo placere desinunt, quum novitatis lenocinium amittunt; quia animorum animus noster per ea, quae jam sunt ei satis perspecta nullo modo eruditur. Quamobrem ea felicitas, quae ex voluptatibus ad visum atque auditum spectantibus conflatur, scientiae potius per intelligentiam acquisitae, quam blandae organorum corporeorum commotioni accepta est referenda. Igitur hae quoque voluptates, quae dolorum medicinae haud censentur, quatenus ad sensum pertinent, homini beando sunt omnino impares.

utpote quae, quum, suapte natura, nullo vitio laborent, imaginatione atque opinione vitiantur ac veluti corrumpuntur. Pari modo prosperus rerum earundem exitus aliis ingentem, aliis exiguam, aliis demum nullam affert laetitiam, pro varia ratione, qua illae spectantur. Contra quicumque est siti correptus, is ex potione frigidiori, quicumque est fessus ac somno gravatus, is ex lecto molliori magnam capit voluptatem; item omnes ad unum homines, stimulante fame, sapidis dapibus, fervescente autem aestu, leni zephiro recreantur. Atque in his quidem hominum opiniones ac suasiones nullam vim habent. Quare haec tantum postrema sunt bona vera, illa opinata. Nihilominus cum hujusmodi opiniones animum nostrum acriter excrucient, ac vere miserum efficiant, ea scientia, quae ab illis nos liberat, recensenda est inter bona, quae scilicet non per se expetuntur, sed ad comparanda ea, quae per se expetuntur, non parum conferunt.

Absurda Epicureorum de natura boni malique placita evertuntur.

Haec quae de boni malique natura ab Epicureis disputantur, eo tendunt, ut evincant, nullum esse aliud bonum, praeter sensilem voluptatem, nullumque aliud malum, praeter sensilem dolorem. Atqui id est aperte falsum. Plura enim sunt, quae cum humano animo per se congruunt, plura quae per se pugnant; ita veritas et virtus suapte natura eidem conveniunt, magnamque afferunt delectationem, error et vitium adversantur, magnamque afferunt molestiam. Porro spectata ipsa boni malique notione, illa in bonis, haec autem in malis ad animum pertinentibus collocari debent; praesertim cum ab hominum opinione immunia sint aeque ac sensilis voluptas dolorque. Quod vero animi quidam dolores, amicorum solatio ac temporis diuturnitate leniantur, ac penitus extinguantur, id nullo modo probat eos esse fictitios. Nam praeterquamquod ea quae non sunt, leniri, atque extingui nequeunt, idem affirmari potest de sensilibus etiam doloribus, qui remediis sin minus spiritalibus, at certe corporeis mitigari, atque auferri consueverunt. Rursus, quod ex felici rerum earundem successu quidam multum, alii parum, alii nihil laetentur, id solummodo demonstrat, quaedam interdum esse quae impediunt, quominus animus oblatam jucunditatem admittat. Quod quidem ex parte evenire videmus, in iis ipsis, quae sensûs nostros blande commovent. Nam quamquam haec cunctos passim homines oblectant, tamen eorum ad oblectandum vis multum retunditur ex curis, quibus animus forte torquetur. Fatemur denique, quasdam esse opiniones,

quae fallaci boni malive specie animum nostrum ludificantur atque excruciant, quarum proinde abjectio inter bona est recensenda, verum animadvertimus primum, non omnem de boni malique ad animum spectantis opinionem esse hujusmodi, praeterea quamlibet veri cognitionem, non modo inservire posse iis, quae per se expetuntur, obtinendis, sed et ipsam suapte natura bonam esse, atque idcirco per se expetendam.

ARTICULUS III.

Refutantur ii qui perfectam felicitatem
In ipsa virtute
Sitam esse contendunt.

Quid de virtute beataque vita Stoici docuerint.

Veterum philosophorum sane multi, variis licet scholis addicti, humanam felicitatem in virtute ponebant. Nihilominus, cum inter eos maxime emineant Stoici, operae pretium est horum placita de virtute beataque vita hoc loco paucis proponere ac diligenter expendere. Itaque Stoicis virtus est affectio animi sibi consentiens; vivere autem secundum virtutem est vivere congruenter convenienterque naturae. Porro dum id praecipiunt, alii communem tantummodo naturam, non autem propriam, alii utramque spectant. Putant enim omnes, naturas nostras naturae universae partes esse. Hujusmodi placita, quae recta maxime ac sanae rationi consentanea, prima fronte, videntur, huc denique revocantur, scilicet totam hominis sapientiam in eo sitam esse, quod is fato per indeclinabilem causarum seriem se se evolventi lubens obtemperet. Nam ex mente Stoicorum, sequi naturam Deumve nihil est aliud, quam sequi fatum. Qui constanter hoc agat, is supremum virtutis beatitatisque gradum sine dubio obtinebit.» Quid est, ait Seneca, (*) boni viri? Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Causa pendet ex caussa; privata ac publica longus ordo rerum trahit». Ex hoc principio Stoici colligebant, sapientem omnis omnino perturbationis expertem esse; quia scilicet, quum perpetuo cogitet, vi quadam insuperabili omnia duci, nihil illi imparato unquam accidit. Hinc etiam docebant, eundem nec facti sui poenitere, nec mutare consilium; quia cum exceptione facit omnia, atque antea reputat animo quaecumque

(*) Quare bon. viris mala accidant.

adversari possunt. » Non mutat, inquit idem Seneca, (*) sapiens consilium, omnibus iis manentibus, quae erant, cum sumeret. Ideo numquam illum poenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit, quam quod factum est; nihil melius constitui, quam quod constitutum est. Ceterum ad omnia cum exceptione veniet : si nihil inciderit, quod impediat. Ideo omnia illi succedere dicimus, et nihil contra opinionem accidere, quia praesumit animo, posse aliquid intervenire, quod destinata prohibeat » Itaque Stoicorum sapiens, quum extra omnem perturbationem, ac patientiam sit positus, tanta, si iis credimus, animi tranquillitate fruitur, ut omni ex parte beatus vere dici possit. (36)

Stoicorum placita de beata praesertim vita expendumtur ac funditus evertuntur.

Ad hanc Stoicorum de virtute vitaque beata opinionem evertendam, duo dumtaxat notamus, primum est, principia quibus ea nititur, absurda prorsus esse ac minime admittenda. Alterum, ex iis principiis, utut admittantur, nullo modo sequi, Stoicorum sapientem esse beatum. Itaque absurdum est, hominum animas, partes quasdam esse alterius animae, qua tota rerum universitas informetur, non secus ac eorum corpora partes quaedam sunt ejus materiae, qua cetera, quotquot sunt, corpora constant. Nam neque illa mundi anima ullibi extat, neque, si extaret, dividi atque in frusta concidi unquam posset. Id enim

(*) De Benef. l. 4. c. 34.

(36) In explicanda perturbationis natura, ipsi inter se Stoici non parum dissidebant. Nam, teste Galeno, (De Decr. Hippoc. et Plat.) Zeno putabat eam in turbido quodam animi motu, ex falsa opinione profecto, positam esse ac propterea docebat eam esse, aversam a recta ratione animi commotionem. Contra, Chrysippus contendebat eam non esse aliud, quam ipsum rationis judicium a veritate aberrans. Quae quidem sententia etsi magis a vero distat, tamen ad tuendam Stoici sapientis apathiam accommodata magis videtur. Nam si perturbatio ad erroneum mentis judicium tota revocatur, sapientem esse perturbationum expertem, non erit aliud, quam eum non falso opinari, non decipi. Fieri autem potest ut quis etiamsi animo angatur, ac vultu expallescat, nihilominus in variis rerum eventibus dijudicandis nullo modo fallatur. At si perturbatio in animi commotione statuitur, ipsi nobis oculi demonstrant, sapientem perturbationi obnoxium esse, non secus ac obnoxii sunt ceteri homines. Nam in subitis praesertim periculis Stoicum ipsum sapientem videmus vultu ac colore mutari, ac totis interdum artubus contremiscere. Sane ipse Zeno apud Senecam (De Ira l. 1.) fatetur, sapientem ea quavis animi commotione non omnino esse immunem. Quamobrem summa illa perturbationum immunitas, quam Stoici tantopere jactabant, commentitia est ac nulla. Ceterum licet obtineri ea posset, sine dubio nesset obtutura; quippe quae homini adimeret plurimos ad bene agendum stimulos, quos ipsa natura suppeditavit. Animi enim commotiones et cupiditates, ubi prudenter temperentur, ipsis virtutum omnium muneribus rite obeundis, mirifice inserviunt.

quod est simplex divisioni ac concisioni haudquaquam est obnoxium. Absurdum pariter est, divina et humana omnia fato quodam inevitabili trahi; tum quia Deus hanc rerum universitatem uti libere condidit, ita libere administrat, nullique caussarum ordini subjicitur; tum etiam quia homo, etsi divinae providentiae omni ex parte subest, suam nihilominus volendi libertatem sartam tectamque servat, ac propterea rerum omnino dissimilium eligendarum facultate pollet. Accedit, nullo pacto intelligi posse, qua ratione integrum nobis sit obtemperare fato. Nam si a fato omnia pendent, nostra quoque voluntas ab eodem pendeat oportet. Quamobrem in nostra potestate positum esse nequit, ut homo ab omni prorsus perturbatione sit vacuus. Nam quamquam ea gaudet potestate, ut perturbationi, pro arbitrio, obsecundet aut repugnet, tamen numquam impediet, quominus ea saepius suboriatur. Denique naturae humanae proprium est, ut ea mutationi atque errori sit obnoxia. Quare necesse est, eam identidem errare ac mutari. Hinc nullus est homo, quantumvis sapiens ac providus, cui factorum suorum poenitentia non interdum sit habenda consiliumque mutandum. Atqui haec sunt principia, quibus Stoica de humana felicitate sententia suffulcitur. Quamquam vero haec principia pro veris habeantur, inde tamen haudquaquam fluit Stoicorum sapientem esse felicem. Nam qui fato lubens obtemperat, is profecto neque praestitutum caussarum ordinem, neque intimam rerum naturam ullo modo immutat. Quare nec facit, ut quae sibi desunt obveniant, aut quae sibi sunt mala, fiant bona. Hinc omnino est ei necessarium, et bonis plurimis carere, et malis item plurimis conflictari. At vero perfecta felicitas cum bonorum egestatem, tum malorum perpessionem omnem necessario excludit. Neque vero est putandum eandem esse rationem eorum, qui divinae providentiae decretis ultro obsequuntur; ut quemadmodum hi, voluntario animi obsequio, malorum ingruentium acerbitatem magna ex parte mitigant, ita etiam illi eodem subsidio idem efficere debeant. Mitigatio enim malorum, quibus homines divinam providentiam agnoscentes premuntur, repetenda est potissime ex firma praemii consequendi spe, quae per fatum penitus excluditur. Quamobrem infortunia eorum, qui fatum admittunt per summam potius desperationem exasperantur in dies atque augentur, quam ulla unquam spe minuantur, aut leniantur. Igitur Stoicorum doctrina de vir

te ac felicitate, cum et fundamentis labilibus nitatur, et nsectariis minime legitimis scateat, a quolibet homine, ti vere sapiens sit ac cordatus, omnino est repudianda.

Argumenta, quae evincunt perfectam hominis felicitatem ne in vera quidem virtute reperiri.

Nemini autem mirum videri debet, perfectam hominis licitatem in falsa Stoicorum virtute haud reperiri, cum in ipsa quidem vera virtute reperiatur. Sane, virtutis omine, aut animi habitum significamus aut actum. Si de-gnamus habitum, hac ratione argumentamur: felicitas est onum quoddam perfectissimum atque absolutissimum. Talis utem non est virtutis habitus. Caret enim interdum actio-e sua, quae perfectio quaedam est. Hinc plerique sunt omines, qui licet virtutis habitu sint instructi, nihil ta-en ex illo agere aliquando possunt. Fit enim interdum, t quis magnificentiae habitu sit praeditus, magnifice au-m agere nequeat, quia scilicet divitiis caret ac pecunia, uam sine dubio virtutis illius opera postulant. Si autem omine virtutis indicare malumus ipsum actum honestum, c disputamus ex noto ac saepius usurpato principio: fe-citas, cum sit finis ultimus non potest ad finem ulterio-em referri. At vero omnis actus virtutis, ad aliquid a-liud per se refertur; ita actûs fortitudinis, qui in bellicis praesertim rebus versantur, ad victoriam, atque ad pacem er se referuntur. Stultum enim est bellare ex una dum-axat bellandi causa. Justitiae autem actûs diriguntur ad rdinis tranquillitatem inter homines conservandam. Eo amque spectant, ut unusquisque, quod suum est, pacifice ossideat. Actûs temperantiae exercentur ad compescendum imium hominis impetum in bona sensilia. Prudentiae de-um actûs omnes in subsidiis quam aptissimis, ad finem ropositum consequendum, eligendis impenduntur. Idem atet in omnibus ceterarum virtutum actibus. Non est i-itur in virtutis sive habitu, sive actu beatitas hominis onstituta. Et re quidem vera, nulla est res creata quae gat ideo tantum, ut agat, atque in actione sua conquiescat; erum agendo aliquid spectat, quod per actionem suam btineat, aut saltem retineat. Quod sane videre est tum in iis, quae natura, tum in iis, quae arte fiunt. Non enim planetae moventur unice ad eam motuum varietatem ac veluti harmoniam efficiendam; sed potissime ad inducendas ac distinguendas anni tempestates. Item animantia non ea olum de causa se se movent atque agunt, ut nempe se se noveant atque agant, sed potius, ut ea, quae prosunt, sibi comparent, quae nocent, declinent. Pari modo artifices

omnes, praeter artis suae propriam actionem, semper aliquid spectant, cujus causa illam excolunt. Idem igitur est affirmandum de variis virtutum actibus, eos nimirum minime exerceri ob illud dumtaxat bonum et pulcrum, quod in iis elucet, sed referri ulterius ad aliquid aliud, quod sit ipsa virtute praestantius, atque unice propter se expetendum. « Virtutes morales, inquit s. Thomas (*) ad hoc sunt, ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile, quod modificatio passionum, vel rerum exteriorum sit ultimus humanae vitae finis, cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile, quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas. » Praeterea summum hominis bonum ejusmodi esse debet, ut homines ejus intuitu ad bene vivendum facile impellantur, atque a scelere deterreantur. Atqui virtutis pulcritudo non ita oculis omnium hominum affulget, ut ejus dumtaxat intuitu unusquisque ad bene vivendum potenter incitetur, atque a malo avocetur; ea siquidem pulcritudo abdita nimis est ac paucis obvia. Quare omnium animos commovere nequit. Immo in eos ipsos, quibus est perspecta, si sola sit, parum virium habet. Cujus rei, vel hoc potest esse indicium satis perspicuum, quod nempe illi ipsi Stoici, qui hanc doctrinam venditabant, non una virtutis pulcritudine vitiique deformitate, etsi id passim jactarent, sed laude potissimum ac probro in omnibus fere ducebantur. Non est igitur virtus bonum illud numeris omnibus absolutum, quod quaerimus. Adde quod virtute praeditus vir saepenumero malis afficitur ac premitur calamitatibus multis, quae cum plena beatitate conciliari nullo pacto possunt.

Qua ratione s. Thomas demonstret animum humanum neque se ipso, neque ullo quovis bono ad se spectante beatum fieri posse.

S. Thomas (**) quaerit utrum hominis beatitudo in aliquo animi bono consistat. Ad hanc quaestionem enodandam, primum monet, beatitudinem duplici sensu accipi posse, videlicet et pro re, quae sit ad nos beandos accommodata, et pro ejusdem rei possessione. Tum probat, neque ipsum animum, neque ullum animi bonum ejusmodi esse ut beare nos valeat. Nam quod attinet ad animum, is suapte natura imperfectus est atque incompletus utpote qui ad multa bona habenda est comparatus, quorum dein de potitur; ita ex nesciente sciens, ex imperito peritus

(*) Cont. Gent. 3.
(**) 1. 2. q. 2. a. 7.

x imbecillo fortis efficitur. Perficitur autem ac comple-
ur per actus, quibus obtinet id quo indigebat. Cum igi-
ur animus sit per se inops, tamque multis careat com-
modis, quorum est capax, omnino evidens est, eum ab
bsoluta finis ultimi perfectione longissime abesse. Quod
utem attinet ad animi bona, in iis pariter finis hominis
ltimus reperiri nequit. Nam bonum, in quo finis homi-
is ultimus est positus, humanum appetitum omni ex parte
xplere debet. Jam vero nullum inest animo bonum, quod
umano appetitui explendo sit aptum. Humanus namque ap-
etitus, id est voluntas, in bonum infinitum, per se ten-
it. Quodvis autem animi proprium bonum est aperte fi-
itum, utpote quod ad naturam finitam pertinet. Igitur a-
imi bona omnia ad humanum appetitum explendum sunt
naepta, ac propterea fieri nequit, ut homo suam in iis bea-
itatem reperiat. Quamquam vero neque in ipso animo,
eque in ullo animi bono situs sit finis hominis ultimus,
amen is nonnisi per aliquam animi ipsius actionem ap-
rehendi ac teneri potest. Quare beatitudinis possessio ad
nimum spectat, atque inter bona ejus propria merito re-
ensetur. Haec porro sunt ipsa s. doctoris verba: « finis
upliciter dicitur, scilicet ipsa res, quam adipisci deside-
amus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si
rgo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam
em, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est,
uod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus.
psa enim anima in se considerata est ut in potentia exi-
ens. Fit enim de potentia sciente, actu sciens, et de po-
entia virtuosa, actu virtuosa. Cum autem potentia sit pro-
ter actum, sicut propter complementum, impossibile est,
uod id, quod est secundum se in potentia existens, ha-
eat rationem ultimi finis. Unde impossibile est, quod ipsa
nima sit ultimus finis suipsius. Similiter etiam neque a-
iquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bo-
um enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum
omplens boni appetitum; appetitus autem humanus, qui
st voluntas, est boni universalis; quodlibet autem bonum
haerens ipsi animae est bonum participatum, et per con-
equens, particulatum. Unde impossibile est, quod aliquod
orum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo
ne hominis, quantum ad ipsam adeptionem, vel possessio-
em, seu quemcumque usum ipsius rei, quae appetitur ut
nis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte
nimae; quia homo per animam beatitudinem consequitur.»

ARTICULUS IV.

Refelluntur ii qui humanam felicitatem
In spe quae semper fallatur
Ponere haud dubitant.

Quanam ratione suam explicent sententiam qui humanam collocant beatitatem in spe quae semper fallatur.

Quos hactenus refutavimus, humanam beatitatem i certa quadam re consistere arbitrantur. At sunt pleriqu qui eam in nulla re certa, verum in perpetuo quodam hu manae appetitionis ex uno in aliud progressu, ac velu circuitu, idest in spe, quae semper fallatur, collocare hau dubitant. Plutarchus in Symposiacis (*) quamdam memora sectam philosophorum, qui omne hominis bonum spe cont neri ac finiri affirmabant, hanc esse unicum vitae humana solatium ac quasi condimentum, absque hac vitam ferri nu lo modo posse, hac una illusione a natura nos ali ac sust neri. Hujusmodi philosophi *elpistici* (ελπιστικοὶ) sunt dict Hobbesius in Leviathan (**) hujus, inquit, vitae felicitas i animi tranquillitate ac requiete nequaquam est posita. cujus desideria, sunt expleta, non secus ac is, cujus sen sûs cum rerum omnium memoria periere, vivere nullo pact potest. Felicitas in perpetuo quodam cupiditatum flux versatur; siquidem acquisitio ejus, quod antea expeteb tur, non est aliud, quam via quaedam ad acquirendum i quod deinde expetitur. Hac autem ratione, teste Rosm no, (***) *Elpistici* praesertim recentiores suam explicant se tentiam: scilicet asseverant, felicitatem esse positam in conatu, quem homo spe stimulatus exerit ad eam cons quendam; vitam in motu, mortem vero in quiete reperi docent. Quamobrem quo magis homo sive voluptate si ctiam dolore jactatur, eo magis est felix; utpote qui pl vitae habet; tametsi neque intelligentia verum, neque app titus bonum unquam arripiat. Nam si id forte eveniret, a mi actione penitus deficiente, omnis tum in intelligenti tum in appetitu vita illico deficeret.

Undenam factum sit ut homines ingeniosi in

Quum haec sententia nullam praeseferat veri specie incredibile videtur, viros acutos atque ingeniosos in e descendere unquam potuisse. Nihilominus, eorum, qui

(*) Lib. IV. q. 4.
(**) P. I. C. XI.
(***) Opuscoli Filosofici. Sulla Speranza. Saggio Quinto.

entiunt, conditione diligentius inspecta, facile intelligitur, ur id fieri debuerit. De iis enim agitur hominibus, qui non dia admittunt bona, quam quae sensibus subjiciuntur. Quare cum ex una parte negare non audeant, se ad beatita- em consequendam natos esse, ex altera vero videant, nul- am esse rem finitam, quae ad nos beandos idonea sit, pa- am docent, humanam felicitatem illusione quadam perpe- tua contineri; quo fit, ut iis, quae habemus, fastiditis, nova semper consectemur, quin unquam expleamur, ac conquie- scamus. Neque vero, inquiunt, in hoc natura est culpanda, aut crudelis in hominum genus habenda; ea siquidem, hac ratione, erga nos se se gerit, ut scilicet unumquemque ad agendum continenter exstimulet. In actione autem consistit vita, quae felicitatis fundamentum est et mensura. His accedit, hujusmodi homines aliis subinde atque aliis cu- piditatibus perpetuo jactari. Quamobrem quum pronum cuique sit, alios ex se metiri, sibi facile persuadent, eam esse communem omnium hominum conditionem. Hinc mini- me sciunt, quantum ad hominem beandum valeat ea quies, quae ex cupiditatum temperatione, facultatumque natura- lium concordia enascitur; immo vero ejus quietis nullam plane ideam notionemque habent. Itaque tum contemptus eorum bonorum, quae nobis a vera religione proponuntur, tum perennis animi perturbatio facit, ut plerique ceteroquin acuti atque ingeniosi de felicitate humana disputantes opinionem omnium durissimam atque absurdissimam ultro amplectantur ac profiteantur.

tam duram, tamque absurdam sententiam devenerint.

Atque hic quidem investigare possumus, curnam homines, etsi ad quietem naturaliter inclinentur, nihilominus innumeris curis extrinsecus arcessitis occupari ac distineri ament. Pascalius (*) id repetit ex eo quod homo sit per se miserrimus; scilicet, cum nihil in se reperiat, quod delectet, plurima autem offendat, quae fastidium minime perferendum ingerunt, ex intimis animi penetralibus ultro egreditur, atque in exteriora totus veluti effunditur ac dissipatur. Hinc est quod omnes a pueris, sive artibus scientiisque excolendis, sive exercitationibus gymnasticis peragendis addici passim consueverunt. Ii vero, qui divitiis affluunt, in rebus abs se diversis, iisque finitis ac fluxis suam aucupantur beatitudinem. Ita nullus hominum est, qui non ipse se declinet, ac quodammodo fugiat. Sane

Quaenam sit causa ob quam omnes passim homines, cum ad otium ac quietem sint natura propensi, negotium tamen et tumultum quaerunt ac consectantur

(*) Pensées

si quis est, quem sui conspectus oblectare debeat, is erit ex iis unus, qui regia fulgent dignitate. Atqui vel hujusmodi homines, quorum majestatem ac splendorem ceteri suspiciunt, se diligentius inspicere ac seorsum contemplari absque ingenti molestia atque horrore nequeunt. « Facio regem, inquit auctor libri de Consolatione, esse a bellorum impetu, et a castrorum pulvere remotum, sua pacate possidentem, nulla hostium incursione vexatum; num iccirco tutior, a miseriis securior? quin immo, ut otium humana natura non fert, ipse sibi molestiam, ac sollicitudinem exhibebit. Nam aut de augendis vectigalibus, aut de producendis finibus, deque urbibus ad imperium acquirendis, aut de jungendis cum potentioribus propinquitatibus atque amicitiis cogitabit; quae qui animo agitat, nec molestia liber est, nec alios securos ac quietos esse sinit. » Hinc pariter est, quod cuilibet regi plures semper adsunt ministri, atque assentatores, qui eum a negotiis vacuum, externis oblectationibus teneant atque obruant; ne scilicet, vel raptim, se consideret. Voltaerius adversus Pascalium non inepte animadvertit, eam hominum in res extra se positas propensionem, non ex aliquo naturae humanae vitio, sed ex insita quadam necessitate proficisci; ipsas hominis vires facultatesque sic esse comparatas, ut in rebus exterioribus potissime versentur; neminem esse, nisi sit animo abjectus ac plane stupidus, qui de se suisque unice cogitare diu possit. Pascalii ac Voltaerii animadversiones expendens Rosminus candide fatetur (*), a Pascalio humanam limitationem cum humana miseria perperam confundi, atque alteram poni alterius loco. Quamobrem in eo quod homo, natura impellente, ad exteriora pronus excurrit duo monet esse distinguenda. Unum est, hominis animum ab aliis rebus omnino segregari, ac se uno beari nullo pacto posse. Alterum est, eundem extra se quodammodo exire, totumque in rebus creatis immergi; perinde ac si res hujusmodi ad ejus appetitum explendum, beatitatemque efficiendam essent accommodatae. Primum non aliud quam ejus limitationem, secundum praeterea miseriam demonstrat; quippe quod hominem errore quodam perpetuo huc illuc vagari facit (37).

(*) loc. cit.

(37) Itaque Rosmino aliud est hominem objecto aliquo abs se distincto indigere; aliud, rebus sensilibus toto pectore inhaerere. Ex illo hominis limitatio, ex hoc miseria colligitur. Cujus quidem miseriae ori-

Argumenta quibus Elpisticorum praesertim recentiorum opinio penitus refellitur.

Elpisticorum opinio adeo est a veritate aliena, ut ejus alsitas per se pateat. Nihilominus ad eam refutandam haec reviter animadvertimus. Primo haec sententia inani plane undamento nititur. Statuit enim alia nulla extare bona, racter ea, quae sensibus sunt obnoxia. Atqui sana ratio emonstrat, animum corpori superesse, ac proinde huic vi- ac aliam vitam succedere, in qua bonis idonea proposi- a sunt praemia, quemadmodum et malis idonea supplicia. Praeterea Elpistici, ut sibi eam persuadeant, sophismate atuntur. Nam quod eorum est proprium, id ceteris tri-

ginem ipse rimatus docet, eam non aliunde provenire posse, quam ex primigenia quadam naturae humanae depravatione. At limitatio cum sit naturalis, in quovis hominis statu locum habet. Quamobrem homo, vel antequam esset depravatus externi alicujus objecti desiderio flagrabat; hoc discrimine, quod tum aliquid se majus sectabatur, ac propterea supra naturalem suam conditionem extollebatur; nunc autem rebus se longe minoribus inhiat, ac propterea infra naturalem suam conditionem deprimitur. Ceterum ex illa ipsa, qua laborat homo indigentia, tota ejus amplitudo, ac praestantia progignitur; siquidem natura intelligens et finita idcirco aliis naturis pariter finitis praestat, quia nimirum sublime aliquod objectum extra se positum jugiter spectat, atque avidissime persequitur. Hinc homo ubi se suisque unice esset contentus, adeo tenuis atque inops fieret, ut hominis nomen vix mereretur. Quae sane omnia miro plane ingenii acumine, miraque eloquentia ita proponit vir doctissimus: » questa miseria dell' uomo, inquit ipse, (loc. cit.) questa illusione fatale, questo inganno ripullulante, che si osserva negli uomini mondani, non può essere che l effetto di un disordine originale e primitivo; ma quel bisogno di uscire da sè, d'avere un altro oggetto in cui trasfondersi, doveva essere proprio di lui anche supponendolo in uno stato perfetto ed intero. La differenza non consisteva se non in ciò, che nello stato di naturale integrità ed innocenza egli si poteva trasfondere in un essere maggiore di lui e perfettamente eccellente, capace di beatificarlo; mentre nello stato di disordine e di corruzione, perduta la traccia, che a quest'essere lo conduceva, egli si rovescia naturalmente nelle cose materiali di lui minori, ed in esse vanamente cerca la felicità che non può giammai ritrovare. Il riversarsi e smarrirsi al di fuori di sè nel mondo visibile, negli esseri limitati è il fonte de' suoi errori come de' suoi affanni; giacchè è portato a ciò da una fatale speranza ch' essa stessa è un errore, e che viene continuamente frustrata, e così produce un affanno; questo peso che lo tira, che lo abbandona alle creature; lo abbassa e lo avvilisce al di sotto della sua dignità e della sua natura primitiva. Ma l'aver bisogno d'un esser fuori di sè, che lo beatifichi, nel tempo che lo mostra limitato, che lo fa vedere incapace di supplire e soddisfare a se stesso, è altresì il germe della sua grandezza; egli appalesa con ciò la immensità de' suoi voti, la nobiltà della sua destinazione. L' uomo, o dirò piuttosto qualunque natura intelligente, non è grande, se non perchè ha un grande oggetto fuori di sè, a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia co' suoi desiderii. Se qualche cosa dentro in noi potesse appagarci, se a noi bastasse quel poco, onde la nostra natura si compone, le nostre facoltà non avrebbero alcuno sviluppo; noi saremmo infinitamente più limitati, più poveri, che non siamo; al più saremmo uomini; ma come dice Voltaire, uomini imbecilli ed insensati».

buunt; scilicet cum ipsi perpetuo cupiditatum aestu fluctuent, inde colligunt, ceterorum quoque hominum animum tranquillitatis ac pacis omnino expertem esse. Jam vero uti notum est vel iis, qui logicam vix a limine salutarunt, a proprio ad commune nulla est conclusio. Deinde ut potissimum eorum argumentum a motu animi desumptum expendamus, advertimus, discernendum diligenter esse motum, quo desiderium, a motu quo gaudium continetur. Prior anxietatem semper aliquam habet adjunctam, ac propterea cum plena felicitate conciliari nequit; posterior, ut homini beando inserviat nec immoderatus, nec turbulentus sit oportet. Motus enim nimius ac nulla lege temperatus quemadmodum corpori, ita et animo dolorem affert. Elpistici autem loquuntur de priori praesertim animi motu, quamtumvis magno ac molesto, ad eumque revocant totam hominis vitam ac beatitatem. Quae quantum inter se pugnent nemo est qui non videat. Denique spes, quae nullo Dei promisso, nulloque rationis momento firmetur, quaeque continenter fallatur, paullatim minuitur, ac demum penitus deficit. Tum vero nihil superest, quod hominis animum soletur ac sustentet, qui proinde in imum doloris ac desperationis barathrum delabatur necesse est. Huc igitur redit tandem aliquando fallax illa spes, qua omnes propemodum homines misere ducuntur. Tantum abest ut plenam iis felicitatem sit unquam allatura.

ARTICULUS V.

Perfectae felicitatis homini propositae Objectum non est aliud quam Deus.

Deum esse humanae felicitatis objectum, ex iis, quae hactenus disputavimus, per se fluit.

Vidimus quaenam sint ea, in quibus nostra felicitas haudquaquam reperitur; perquiramus modo, quidnam sit illud, quo plene beari possimus. Id enim reipsa extare naturalis, quo trahimur, beatitudinis appetitus dubitari non sinit. Si autem extat, ab omnibus hisce rebus finitis ac fluxis differre penitus debet. Jam vero praeter Deum, qui nullo limite circumscribitur, nullique mutationi est obnoxius, nihil est aliud, quod ab hac rerum universitate natura prorsus differat. Igitur unus Deus pro vero nostrae beatitudinis *objecto* est habendus. Quam quidem argumentationem latius explicatam ita dilucide proponit s. Augusti-

us: » qui quaerit, inquit, (*) quomodo ad beatam vitam erveniat, nihil aliud profecto quaerit, nisi ubi sit finis boni, oc est ubi constitutum sit, non prava opinione atque teme- aria, sed certa atque inconcussa veritate summum hominis onum; quod a quolibet, ubi constituatur non invenitur, isi aut in corpore, aut in animo, aut in Deo, aut in duo- us aliquibus horum aut certe in omnibus. Quod si didi- eris neque summum bonum, nec aliquam partem summi oni omnino esse in corpore, duo restabunt, animus et Deus, quorum vel in uno, vel in ambobus sit. Si autem djeceris et didiceris hoc idem de animo, quod de corpore, uid aliud jam nisi Deus occurret, in quo summum homi- is bonum constitutum sit? Non quod alia bona non sint, ed summum id dicitur, quo cuncta referuntur. Eo enim ruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult ha- ere, cum illud jam non propter aliud, sed propter seipsum iligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, et uo referatur, non invenitur. Ibi requies appetendi, ibi ruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimae oluntatis ».

Idem colligitur ex notione boni omnium praestantissimi tque absolutissimi. Etenim id in quo humana felicitas re- eritur, ejusmodi esse debet, ut humanum appetitum omni x parte explere possit. Atqui unum illud bonum, quod est ummum, praestare id valet. Nam appetitus humanus, etsi initus est, nihilominus ad bonum usque infinitum se se por- igit. Sequitur enim intelligentiam, quae verum attingit hullo limite circumscriptum. Jam vero notio boni summi in num Deum quadrat. Hinc merito Plato (**) Deum a bonita- e potissimum commendat, uti per se bonum. Quam doctri- am exponens Proclus animadvertit, Platonem non simpli- iter dixisse Deum esse bonum, sed *revera bonum* ὀντως ἀγα- θον perinde ac si secernere vellet id, quod est vere bonum, ab eo, quod aliquam dumtaxat boni speciem praesefert. Qua- e illud sincerum, nullique admixtum contrario, hoc autem leteriore infectum ac repletum esse dicit. Nimirum ut ipse Proclus uberius explicat, cetera bona malo aliquo defectu- que laborant, unus autem Deus est bonum summum, ac roinde purum putum, omnemque a se mali ac defectûs rationem excludens. Cum itaque unus Deus utpote summum

Idem evincitur ex eo quod Deus sit bonum omnium purissimum atque absolutissimum.

(*) Epist. 118. c. 3. Edit. Paris. an. 1679.
(**) De Rep. l. 2.

bonum ad humanum appetitum exsatiandum sit accommodatus, humana felicitas in uno pariter Deo sita sit oportet. Et sane Deus talis est, ut si ab homine obtineatur, cum constituat in eo statu, a quo omne absit malum, in quo omne adsit bonum, cui denique tum mali absentia, tum boni praesentia peculiaris sit ac perpetua, quae notae sunt beatitudinis propriae. Divina enim natura, cum sit infinite perfecta, et quovis malo caret, et quovis bono maxime puro ac simplici abundat; nulli praeterea rerum vicissitudini, nullique temporis lapsui est obnoxia. Igitur ubi ea cum homine se communicet, in statu beatorum proprio cum collocat.

Item ex eo quod Deus sit supremum hominis principium.

Praeterea felicitas humana ibi sita est, ubi reperitur summa hominis perfectio. Illa enim absque hac obtineri nequit. Atqui summa hominis perfectio non alibi reperitur, quam in Deo. Deus namque est supremum hominis principium; cujusvis autem rei summam perfectionem esse positam in intima cum suo principio conjunctione axioma est antiquissimum ab ipso Platone saepius usurpatum. Et merito quidem; quaevis enim res eo magis perficitur quo magis fit particeps principii sui. At vero creata quaeque res tum maxime principii sui particeps efficitur, quum intime eidem conjungitur. Igitur rerum universarum cum eo, a quo dimanarunt, principio, intima conjunctio summam iis perfectionem vere tribuit. Hinc autem provenit innata illa propensio, ac naturalis ille amor, quo universa inclinantur ac feruntur in eam, a qua profecta sunt, causam; quia scilicet, uti acute animadvertebat Boetius, ea conservari ac perfici nequeunt nisi toto naturae impetu illuc revertantur, unde profluxerunt, ac quantum patitur eorum conditio, cum sua quaequa origine arctissime copulentur. Cum itaque Deus sit summa hominis perfectio, summa quoque ejusdem felicitas sit necesse est.

atque ultimus finis.

Notioni primi principii respondet notio ultimi finis. Quamobrem quod ex illa, idem ex hac colligitur; videlicet Deum esse beatitudinis humanae objectum proprium. Humanae enim beatitatis objectum non est aliud quam finis hominis ultimus. Atqui finis hominis ultimus in uno Deo est positus. Nam Deus si quid pro sua libera voluntate ex nihilo educit, illud necessario ad seipsum refert; cumque id rebus plane omnibus sit commune, iis quae mente et libertate pollent, peculiare est ac maxime proprium. Nequeunt enim haec Deum habent pro fine supremo eatenus tantum

natenus divina attributa utcumque patefaciunt, sed alio super excellentiori modo, quatenus scilicet, duce intelligentia, Deum expetere, quaerere ac demum consequi debent cognitione ac dilectione, quae, pro sua natura, perfecta, et atque absoluta. Atque hinc est, quod animus humanus, dum eum non obtinet finem variis perpetuo, atque inexplebilis cupiditatibus jactatur, ac quiescere nequit, vel in plena bonorum finitorum affluentia. Quare unus Deus pro fine hominis ultimo, ac proinde et pro vero humanae beatitudinis *objecto* est habendus. Revera uti monet s. Augustinus « ob fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud jam non propter aliud, sed propter ipsum diligatur ». Atqui unus Deus est illud adeo eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter se unice est amabile, cetera vero bona propter unum Deum sunt amabilia, quatenus nempe ex eo dimanant, atque ad eum perducunt. Unus itaque Deus est ejusmodi bonum, cujus possessione homo beatus efficitur.

Peculiari autem ratione ex eo quod idem Deus sit prima rerum omnium causa.

S. Thomas ex notione primae causae colligit, hominis beatitatem in uno Deo sitam esse. Principio monet duo esse diligenter consideranda. Primum est, perfectam felicitatem cum desiderio componi nullo pacto posse. Alterum est, quamlibet hominis facultatem suam haurire perfectionem ex eo, quod est ei naturaliter propositum. Quamquam rem intelligentia, cum sit ei proposita cognoscenda intima rerum natura, eo magis perficitur atque expletur, quo propius illam attingit. Fit autem plerumque, ut cognitis rebus, quae sunt effecta, cognoscamus quidem causam esse, quid vero ea sit ignoremus. Tum enascitur desiderium, quo ad intimam ipsius causae naturam pervestigandam acriter incitamur. Quae pervestigatio protrahitur donec pateat, quid reipsa sit ea causa, cujus naturam agnoscere volumus; quia mens humana ex rebus creatis intelligit quidem Deum esse, quid vero Deus sit intelligere nequit. Hinc est, quod, etsi tota hac rerum universitate penitus cognita, ipsum Deus opificem cognoscere adhuc cupimus. Quae sane cupiditas expleri nequit, nisi ille cognoscatur. Cum igitur unus Deus aperte cognitus hominis desiderium expleat, mentemque maxime perficiat, necesse est, ut in uno Deo humana felicitas consistat. Ne quis autem putet sanctissimi hujus doctoris auctoritate, vel minimum, abuti, eundem suis ipsius verbis loquentem inducimus ». Ultima, inquit, (*)

(*) 1 2 q. 3. a. 8.

et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectûs, est quod quid est, idest essentia rei; unde in tantum procedit perfectio intellectûs in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectûs, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem; puta si aliquis, cognoscens eclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectûs creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habet per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit» (38).

(38) Hominis felicitatem positam esse in re aliqua, quae natur creatae fines praetergreditur, evinci quoque potest ex testimonio inti sensûs. Is enim testatur, desideria nostra rebus hisce finitis expleri n lo modo posse. Nam praeter diuturnam experientiam, ex qua id dis mus, nemo est, qui animo fingere sibi possit ejusmodi rerum statu in quo contentus omni ex parte sit futurus, vel in summa horum bo rum abundantia et copia, abjectoque omni eorum amittendorum tim Quam quidem rationem non inepte sic exponit Bolgenus:» l'intimo s timento, inquit, ipse (Atti Umani), ci fa conoscere molto bene, che i ne dell'uomo è qualche cosa superiore d'assai a tutto ciò, che la n ra può concepire. L'uomo non trova mai la quiete il contentamento suoi desiderii (nel che consiste la felicità) dentro la sfera delle c naturali. Non pario solamente dell'esperienza, per la quale si sà pr camente, che » universa sunt vanitas et afflictio spiritûs » parlo an della immaginazione. Con tutta la forza del suo spirito, non arriverà l'uomo ad immaginare uno stato. nel quale supponendo di essere tr il pieno contentamento delle sue brame. Provatevi ad immaginare u

Quae ad refutandam doctrinam de vero humanae beatitatis objecto a nobis propositam a quibusdam afferuntur.

Adversus ea, quae de objecto humanae felicitatis hactenus statuimus, ita quidam disputant : inter id, in quo ita est humana felicitas, et ipsum hominem comparatio quaedam ac proportio esse debet. Atqui inter Deum et hominem, nulla plane intercedit proportio. Primo enim Deus est infinitus. Quare fieri nequit, ut mens humana eum capiat. Absurdum, porro est humanam mentem beari, per id, quod ejus captum excedit ac praeterit. Deinde Deus est maxime simplex. Quamobrem homo, etiamsi aliqua ratione attingere Deum dicatur, tamen nonnisi actionibus ad intelligentiam pertinentibus in eo cogitando versabitur. At vero hujusmodi actiones suapte natura laboriosae sunt, omnisque voluptatis expertes, ac proinde ad hominem beandum omnino impares. Praeterea natura divina, utpote quae ab omni materiae concretione est vacua, humanis sensibus nullo modo est obnoxia. Hinc fieri nequit, ut ipsam sentiendi facultatem per se afficiat. Jam vero si qua res est ad nos beandos idonea, ea universas, quibus homo est praeditus facultates afficere, atque adeo explere debet. Denique Deus est supremus rerum omnium dominus. Hinc est, quod cum cetera ei subdantur, ipse in alterius dominium devenire nequit. At vero id quo beandi sumus, in nostra potestate positum sit oportet, ut nempe, nostro marte, illud nobis comparemus, ac deinde jure numquam interituro vere possideamus. Cum itaque hominem inter et Deum nulla intercedat proportio, incredibile est illum hujus conjunctione unquam esse beandum. Sane si Deus esset finis hominis ultimus, ab omnibus plane hominibus, ut talis, ratione duce, agnosceretur, atque appetitu insito quaereretur. Quaevis enim res ad finem sibi praestitutum natura impellente dirigitur ac tendit. Atqui plurimi quavis aetate fuere, qui Deum aut ignorarunt, aut saltem pro fine hominis ultimo minime habuerunt; omnes autem passim homines in res finitas fluxasque naturaliter feruntur; trahit

stato di onori, di commodi, di ricchezze, di piaceri, quanto mai sapete figurarvi, e supponete d'essere posto in tale stato, e di durarvi in eterno, sentirete un vuoto nel vostro cuore, una noja, un disgusto, un non so che di amarezza, che non vi lascia essere contento, e conoscerete, che così non siete nel vostro centro. Egli è dunque vero, che il fine dell'uomo è posto fuori dei limiti della natura. Bisogna salire fino all'autore della natura, ed ivi porre il fine dov'è il principio.» Fecisti nos Domine ad te, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te: » disse s. Agostino. Dio dunque è il principio ed il fine ultimo dell'uomo. Fin qui arrivano i lumi naturali.

siquidem sua quemque voluptas. His accedit, homini supr. naturam elevato, uti revelatum divinitus est, ejusmodi fe licitatem esse propositam, quae naturae humanae jura ex cedat. Necesse autem est, ut sublimior haec felicitas om nino differat ab ea, quae naturae humanae debetur. Atqu nullum est inter utramque discrimen si felicitas mere na turalis sita sit in Deo. Id enim de altera pariter felicitat quae sublimior est, potiori jure est affirmandum. Ne igitur illam cum hac perperam confundamus, oportet omnino u naturalem felicitatem, in alio, quam in Deo collocemus.

Ea diligenter expenduntur ac penitus diluuntur.

Haec sunt praecipua eorum, qui a nobis hac in re dissentiunt, argumenta, quibus haec reponimus: principio fatemur opus esse, ut inter id, quo beandus est homo, e hominem ipsum aliqua intercedat proportio; omnino autem negamus, nullam esse hominis Deique proportionem. Nam rerum proportio est multiplex, alia, quae quantitatem, alia quae naturae perfectionem, alia demum, quae qualitatem respicit. His adde illam, quae inter naturalem quamque facultatem, et id, in quo ea versatur, necessario reperi tur. Quum non Deus modo, sed et animus humanus a quan titatis natura longissime distet, nulla profecto inter utrum que quantitatis proportio esse potest. Idem pariter affirma mus de proportione perfectionis. Natura enim divina na turam humanam infinite antecellit. Quod autem attinet ad proportionem qualitatis, ea partim abest, partim vero adest. Sunt enim dotes, quae unius Dei sunt propriae, cujusmodi est existendi necessitas aut immensitas, sunt et dotes, quae Deo hominique aliqua ratione communes merito habentur, cujusmodi est intelligentia aut voluntas; quantum ad illas, nulla plane, quantum ad has, aliqua hominis Deique late accepta proportio admitti potest. At ea, quam habet facul tas naturalis, cum eo quod est ei naturaliter propositum inter Deum et hominis animum certissime existit. Neque enim in eo sita est, quod animus humanus naturam divi nam omni ex parte comprehendere possit, sed in eo po tissime, quod animi ejusdem facultates aptae sint ad ipsum Deum spiritali modo attingendum. Quam quidem natura lem habilitatem humani animi facultatibus inesse per se patet. Nam cum intelligentiae veritas, voluntati autem bo nitas sit proposita, necesse est ut utraque facultas versa ri maxime queat in Deo, qui tum inter ea, quae vera tum inter ea, quae bona dicuntur, primas facile obtinet Itaque damus, fieri non posse, ut mens humana, aut Deum

omni ex parte capiat, aut beetur per id, quod eam prorsus fugit. At neque illud ad certam quamdam, Deum inter et hominem, proportionem habendam requiritur, neque hoc cum insita mentis humanae capacitate, constantique experientia conciliatur. Illud pariter damus, divinam naturam nonnisi actionibus ad intelligentiam spectantibus apprehendi posse. (39) At omnino inficiamur, eas suapte natu-

(39) Beatitudo duplici ratione spectari potest, primo quoad rem, quae sit ad hominem beandum accommodata; secundo quoad actum, quo res illa apprehenditur ac retinetur. Ubi ea spectetur ratione hac posteriori, quaeri potest in quonam hominis actu sita posita. S. Thomas quum probasset, beatitudinem sic acceptam in nulla plane facultatis sentientis actione consistere; quia scilicet homo per hujusmodi actionem cum bono increato, quo finis ejus ultimus continetur, conjungi nequit; quaerit an ea, quoniam ad excelsiorem animi partem spectat, tribuenda potius sit intelligentiae, quam voluntati. Quam quaestionem antequam solvat, notat, aliud esse id, quod ad intimam pertinet beatitudinis naturam, aliud id, quod beatitudinem per se consequitur. Tum decernit, fieri non posse, ut beatitudo, suapte natura, in ulla voluntatis actione sita sit. Atque id quidem evincit ex eo potissimc, quod intima beatitudinis natura in finis ultimi consecutione sit collocanda. Consequi enim finem non voluntatis sed intelligentiae est proprium. Nam cum voluntas duobus modis in fine versetur, desiderio nimirum et delectatione, neutro finem consequitur; non desiderio, quod in finem absentem tendit; non delectatione, quae ex fine jam praesente dimanat; ideo siquidem voluntas delectatur, quia finis jam adest; non contra, finis adest, quia voluntas delectatur. Quam rationem palere admodum declarat, exemplo pecuniae, quae manu, non voluntate, obtinetur; etsi voluntas magnam inde delectationem percipiat; ita finem ultimum intelligentia consequimur, praesentemque animo sistimus; unde oritur voluntatis gaudium, quo beatitudini jam arreptae summus veluti cumulus imponitur. Igitur beatitudo, ubi intimam ejus naturam spectemus, non ad voluntatem sed ad intelligentiam revera pertinet. Haec autem sunt ipsa sanctissimi doctoris verba, quibus id confirmatur: » ad beatitudinem, inquit, (1. 2. q. 3. a. 4.) duo requiruntur. Unum, quod est esse beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, sicut delectatio ei adjuncta. Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim, quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas autem fertur in finem, et absentem eum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse; quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per

ra laboriosas esse atque injucundas. Sunt enim per se facilis ac maxime suaves. Nam quod in praesenti non sine aliqua difficultate ac molestia exerceantur, id provenit eo potissime, quod animus cum gravi inertique corpore conjungitur. Verum ubi a corporeis vinculis erit solutus atque ab omni concretione mortali segregatus, nihil ei facilius, atque expeditius esse poterit, quam in rebus cujusvis materiae expertibus versari ac penitus defigi. Suavitatem autem actionum intellectualium propriam is unus denegabit, qui, quid sit verum, quid ordo, quid pulcrum quamque multis variisque modis haec passim se se prodant, aut numquam cogitaverit, aut certe numquam intellexerit. Ad ea vero, quae de sentiendi facultate adduntur, animadvertimus, hanc ab organis corporeis potissimum pendere. Quare cum corpus sit corruptioni obnoxium fieri nequit ut sentientis facultatis usus sit perpetuus. Hinc beatitudo, quae ad unum pertineat animum, cujusmodi est ea, quae naturae limitibus circumscribitur, nullo modo postulat, ut remota illa sentiendi capacitas, quam animus e custodia corporis eductus adhuc retinet, expleatur. Igitur etiamsi Deus utpote simplex facultatem sentientem per se non afficiat, nihilominus nihil ei deest, quod ad naturalem beatitudinem animo afferendam requiratur. Deinique ad eam, quam diximus, hominis Deique proportionem tuendam, paucis indicamus, quanam ratione id, quo beandi sumus, in nostra potestate situm esse debeat. Ac primo quoniam agimus de felicitate mere naturali, concedimus, opus esse, ut illud et nostris viribus obtinere, et nostro item jure possidere queamus. Verum neque illae vires respuunt quodvis Dei auxilium, quod intra naturae fines contineatur; neque hoc jus excludit felicitatis appetitionem divinitus inditam, quae pro divina quadam ejusdem felicitatis promissione tacite facta, non immerito haberi potest. Itaque affirmamus, nostram felicitatem in ipso Deo positam, hac tantum ratione a nobis pendere, quoscilicet eam, et nostris viribus divina ope fretis adipisci et nostro deinde jure a tacita quadam ejusdem Dei pr

hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectûs; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis actu intellectûs consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit (Conf. 40.) quod beatitudo est gaudium de veritate»; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis».

ssione primum exorto retinere possimus. Quae dum di-
mus, nihil utique dicimus, quod supremo Dei dominio,
l minimum adversetur. Igitur Deum inter, et hominem
nta adest proportio, quantam postulat ratio ultimi finis
uam ille habet respectu hujus. Neque vero haec finis
timi ratio Deo recusanda est ex eo, quod plurimi qua-
s aetate eam ignorare visi sint. Nam Deus res abs se
nditas ad finem perducere consuevit eo modo, qui ad
opriam cujusque naturam sit accommodatus. Hinc eas,
iae voluntate libera carent, necessario, quae autem pol-
nt, libere moveri videmus. Jam vero quoties homo sua
tione ac libertate rite est usus, toties sensit, Deum non
odo extare, sed et ultimum esse finem sibi naturaliter
roposítum. Communis namque populorum de suprema
iadam divinitate consensus in eo potissime est situs, quod
iemadmodum omnia a Deo tanquam a primo principio
roveniunt, conservantur, administrantur, ita omnia pariter
t suam obtineant perfectionem felicitatemque ad Deum
verti, eique, quantum cujusque natura patitur, jungi de-
ant. Quod vero in ipsis beatitatis adjunctis definiendis,
leraeque gentes erraverint, id variis earum praejudiciis
st adscribendum. Quod attinet ad Deum appetendum, se-
ulo distinguamus oportet appetitum sentientem ab appetitu
telligente. Sentiente appetitu Deus expeti nequit, intel-
gente autem potest. Trahit utique sua quemque voluptas
imirum aut sensilis aut intellectualis; illam ea, quae sen-
ibus corporeis, hanc cient ea, quae mente percipiuntur.
orro Deus mente non sensibus apprehenditur. Sane qui
ncultate intelligente, ut par est, utuntur, ii tam perspi-
ua, tamque ampla Dei notitia imbuuntur, ut ferventissimo
n eum desiderio ferantur. Quamquam vero plerique rerum
reatarum illecebris capti ac distracti Deum vix agnoscunt,
c propemodum fastidiunt, nihilominus ipsi isti, quum re-
um earundem inanitatem, atque instabilitatem jugi discant
xperimento, saepius, velint nolint, intelligunt, plenam il-
am, quam quaerunt, tranquillitatem in alia re nulla, quam
n Deo, reperire se posse. Reliquum est, ut generatim a-
eriamus discrimen, quod inter beatitudinem sublimiorem,
uae naturam excedit, et eam, quae naturae est accom-
odata, intercedit. Itaque contendimus, utramque felicita-
em in Deo consistere. Quamobrem earum discrimen non
x *objecto*, in quo versantur, sed ex modo, quo illud at-
ingunt, est repetendum. Nam cum Deus duobus potissi-

mum modis cognosci atque amari queat, altero perfectis-
simo, qui vires naturae exsuperat, altero minus perfecto,
qui iisdem naturae viribus est accommodatus, prior a
beatitatem excelsiorem, posterior ad beatitatem mere na-
turalem per se pertinet. Igitur salva utriusque beatitudi-
nis distinctione, non modo illam, sed et hanc in ipso De
collocare possumus, atque adeo etiam debemus.

CAPUT IV.

DE TEMPORE QUO FELICITAS PERFECTA OBTINETUR

ARTICULUS I.

Fieri nequit ut homo in hac vita Perfectam obtineat felicitatem.

Felicitatem perfectam in hac vita obtineri haud posse evincitur primo ex notione ejusdem felicitatis quae in intima Dei animique humani conjunctione est sita;

Felicitatem perfectam, hoc vitae curriculo, a nob
obtineri haud posse, perpetua cujusque experientia sat
testatur. Nihilominus, uti philosophis solemne est, absqu
idonea probatione, nihil admittendum proponere, idipsum
variis rationibus confirmabimus; quarum aliae a notion
ejusdem felicitatis, aliae a notione hujus ipsius vitae, com
mode derivantur. Atque ut a prioribus initium ducamu
felicitas perfecta in intima Dei animique humani conjuncti
ne est posita. Haec autem conjunctio cognitione potiss
mum, atque amore perficitur. Jam vero fieri nequit, u
homo in hac vita Deum penitus cognoscat. Nam corpus
ut cetera mittamus, omnino impedit, quominus animus i
rebus divinis perscrutandis ac contemplandis totus sit.
gitur animus, nisi corporis velamine prius discisso ac pro
sus sublato, Deum numquam aperte perspiciet. Quod qu
dem vel ex eo manifestum efficitur, quod a s. Thoma
nimadversum jam est, nimirum, hominis animum eo ma
gis a rebus sensilibus segregari, quo magis ad spiritali
cogitanda extollitur. Cumque Deus, inter ea, quae su
materiae expertia supremum habeat locum, animus cla
Dei conspectu numquam perfruetur, nisi sit a corporis i
volucro omnino exutus. « Quanto magis, inquit vir docti
simus, (*) mens nostra ad contemplanda spiritualia elevat

(*) Contr. Gent. l. 3.

nto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem ter-
inus, quo contemplatio pertingere potest, est divina sub-
ntia, unde oportet, mentem, quae divinam substantiam
det, totaliter a corporeis sensibus esse absolutam ».

Praeterea plena felicitas summe hominem perficit in
s praesertim facultatibus, quibus ille a ceteris secerni-
r animantibus; cujusmodi est intelligentia. Perfectio au-
m intelligentiae sita est in rerum cognitione, quam fieri
test, amplissima. Jam vero cognitio nostra in hac vita
tarde admodum progreditur, et angustis plane limitibus
rcumscribitur. Hinc est, quod inter eos ipsos, qui scien-
is artibusque assiduam navant operam, paucissimi sunt,
ui vel unam earum, tandem aliquando perfecte addiscant.
aterea plurima sunt, tum quae corpora, tum quae ani-
os, tum maxime, quae Deum respiciunt, quorum nullam
rorsus notitiam habere hîc possumus. Igitur hoc ipso,
uod intelligentia nostra, in hac vita, summum perfectio-
is sibi propositae gradum numquam attingit, omnino fieri
equit, ut nos, ante obitum, omni ex parte beati simus.

Quae humanam intelligentiam summe perficit;

Denique omnes passim homines hanc habent felicita-
s notionem, ut scilicet ea sit cumulatissimum quoddam
raemium virtuti propositum. At vero virtus, in hac vita,
uamquam non omni caret praemio, numquam tamen con-
equitur ejusmodi praemium, quod sit plenum ac nume-
is omnibus absolutum; siquidem in praesenti, virtutis
ultus jucunditatem quidem, non autem et utilitatem sem-
er habet; immo vero aliquando in damnum cedit. Acce-
it, amplam non raro virtutis exercendae segetem offerri,
pso mortis tempore, sive ea subeunda nobis sit, ad pa-
riam tuendam, sive ad honestatem servandam, sive etiam
e aeternis divinae Providentiae decretis repugnemus. Tum
ero, quum per ipsius virtutis exercitationem, vitae finis
it imponendus, fieri nequit, ut virtus idoneo hîc praemio
onetur. Itaque hac vita manente, suum virtuti praemium
ec tribuitur, nec tribui potest; ac propterea perfecta fe-
citas, quae praemium virtutis est, ante obitum, nequid-
uam expectatur.

Quaeque virtutem, qua voluntas humana perficitur, cumulatissimo afficit praemio.

Notioni felicitatis ex adverso collocanda est notio hu-
us vitae. Nam quod ex illa, idem et ex hac aperte col-
gitur, plenam scilicet felicitatem, in praesenti, frustra
xpectari. Cum enim hujusmodi felicitas sit summum ho-
inis bonum, nemo profecto erit vere felix, qui non sit
b omnibus prorsus malis exemptus. Atqui homo in hac

Secundo ex notione hujus ipsius vitae, quae multis sane incommodis malisque est per se obnoxia.

vita innumeris propemodum malis atque incommodis ne-
cessario est obnoxius. Primum ex parte corporis, quo-
quum rebus exterioribus multiplici ratione subjiciatur
multa sibi contraria pati cogitur, quibus paullatim debi-
litatur ac demum destruitur. Deinde ex parte animi, qu
plurimum a corpore pendet, ac propterea vitiorum, qua
bus corpus forte laborat, particeps, vel invitus, effici
tur. Hinc merito Horatius, (*) » corpus, inquit, onustum
hesternis vitiis animum quoque praegravat una, atque al
figit humo divinae particulam aurae ». Tum etiam ex part
intelligentiae, quae non modo in magna eorum, quae sunt
vel esse possunt, ignoratione versatur, sed et variis erro
ribus identidem ducitur, ac misere decipitur. Denique e
parte voluntatis, quae aliis subinde atque aliis cupidita
tibus huc illuc trahitur, ac quodammodo dilaceratur. Ita
que haec vita, quum tot tantisque incommodis ac mali
minime vitandis prematur, ac perpetuo conflictetur, num
quam profecto erit plene beata.

Quae nullam habet stabilitatem.

Praeterea qui cupit obtinere bonum, is cupit, tacite sa
tem, illud perpetuo retinere; siquidem hoc desiderium i
illo includitur. Quod si quis interdum bono, quo est potitu
nuncium ultro remittit, id provenit ex eo, quod illud au
desinit ei bonum esse, aut majori, quod speratur, bono obt
nendo, impedimento est. Felicitas autem, quae plena sit a
perfecta, neque boni rationem amittere, neque alteri bono
quod majus sit, locum dare potest. Rursus quum felicita
perfecta concipiatur animo, ut finis hominis ultimus, qua
cumque eam expetit, is simul expetit, in ejus possession
omnino quiescere ac stabiliter firmari. Nam quae natura
liter tendunt ac moventur in certum quemdam terminum
ea pariter appetunt, pro natura cujusque propria, ibider
consistere, et quam fieri potest, diutissime perseverar
Quamobrem homo in nullo unquam bono, quantumvis ma
guo, plenam illam, quam quaerit, quietem reperiet, ni
certo credat, se illud numquam amissurum. Quae quide
opinio, ubi ille vere felix sit, necesse est, ut sit vera. Na
falsa opinio, quum sit malum quoddam, cum felicitate pe
fecta componi nequit. Itaque perfecta felicitas tum in h
minis opinione, tum in se, summam habet firmitatem
stabilitatem. At vero in hac vita, nulla est boni firmita
nulla constantia; siquidem plura quotidie evenire videmu

(*) Lib. 2. Satyr. 2.

uae boni cujusvis possessionem auferunt, aut usum impediunt, ipsaque haec vita instabilis est ac maxime fluxa. Igitur nulla in praesenti felicitatis perfectae obtinendae spes admitti merito potest.

Quacque mortis certo subeundae horrore identidem commovetur, ac vehementer perturbatur.

Denique haec vita ab omni mortis horrore numquam est penitus vacua; ea siquidem sita est in intima animi corporisque conjunctione, quae cum sit nobis maxime naturalis, fieri, nequit, ut non vehementer abhorreamus ab iis omnibus, quae ad eam dissolvendam tendunt. Hinc est, quod in subitis periculis omnes expallescimus; nimirum timemus, ne forte quid accidat, quod vitam nobis eripiat, aut ulla ex parte debilitet. Hinc pariter est, quod omnes contristamur, non modo quum mortem jam instare sentimus, sed etiam quum eam certo futuram cogitamus. Nemo autem est, quantumvis firmus, ac securus, qui omnem mortis horrorem cogitationemque abjicere queat. Plurima namque et in nobis, et extra nos quotidie eveniunt, quae nobis, haec opinantibus, mortem in mentem revocant, ac palam intentant. Jam vero nihil a perfecta felicitate alienum magis est, quam horror ac tristitia. Igitur, absurdum est, hominem in hac vita beatum fieri. « Homo, inquit s. Thomas, (*) naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, cum eam sentit, et eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo, non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile, quod homo in hac vita sit felix ».

Quae adversus perfectam felicitatem post obitum obtinendam a quibusdam afferuntur;

Quidam sunt, qui adversus perfectam felicitatem nonnisi post obitum obtinendam ita disputant: felicitas toti homini est tribuenda. Totus namque homo incumbit in virtutem excolendam, cujus merces beatitate continetur. Jam vero ubi naturalem rerum constitutionem unice spectemus, absoluto hujus vitae curriculo, unus superest animus. Corpus enim ita dissolvitur, atque in cinerem abit, ut naturae viribus excitari, atque in vitam revocari nullo pacto possit. Praeterea qua ratione expetitur finis, eadem expetuntur, et ea, quae ad finem consequendum sunt necessaria. Quare si plenam felicitatem, nonnisi post emensum vitae hujus spatium assequi possemus, ipsam nos mortem naturali appetitu prosequeremur; tum siquidem mors non esset aliud, quam quaedam beatitudinis obtinendae via. Atqui mortem nos omnes refugimus, tristitiamque capi-

(*) Cont. Gent. lib. 3. cap. 48.

mus, ex ejus non modo praesentia, verum etiam memoria Tantum abest, ut eam naturaliter appetamus. Demum corporis animique disjunctio beatitatem animo importare conjunctio in animi ipsius detrimentum aperte cederet quippe quae moram beatitati afferret. At vero fieri nequi ut hujusmodi conjunctio, quae ab ipso naturae auctore e repetenda, ulli hominis parti noxia sit ac perniciosa. Ig tur, si qua est homini felicitas proposita, ea nonnisi ant obitum est expectanda.

Ea prorsus refutantur.

Ad haec autem ita nos respondemus: ac primo quo ad primum attinet, animadvertimus, plenae felicitatis pr priam maxime esse perennitatem. Quamobrem natura i tantum postulare videtur, ut scilicet plene felix sit ea dum taxat hominis pars, quae est per se perennis. Porro quur homo duabus constet partibus, unus animus naturali po let immortalitate. Facile enim concedimus nullam esse in na tura tantam vim, quae corpori jam exanimi ac dissolut pristinam figuram, vitamque restituat. Igitur ex naturae instituto, non toti homini, sed uni animo plena felicitas e tribuenda (40). Quamquam vero totus homo virtuti exc

(40) In rerum natura, plurima quotidie eveniunt, quae prima fro te probare videntur, hominis corpus, post obitum, ad vitam esse revo candum. Videmus enim singulis diebus lucem extingui, atque iterum ac cendi, semina corrumpi, ac deinde in herbas floresque conversa germ nare, arbores hiberno tempore, comarum honore privari, vere autem novo, rursus eodem ornari. His accedit in animo inesse naturalem quan dam erga corpus propensionem, cui numquam plene satisfiet, nisi co pus e sepulcro excitetur, ac perenni vinculo ei denuo copuletur. Haec atque alia his similia eo tendere videntur, ut demonstrent, humar corporis resuscitationem et solo rationis lumine cognosci, et solis pa riter naturae viribus perfici posse. Nihilominus aliter omnino quar tum ad utrumque est sentiendum. Nam cum corpus ab animo sejun ctum in minutissimas abeat particulas, atque infinitas propemodu vices subeat, ad vitam revocari nequit, nisi illae in unum congreger tur, ac juxta ordinem pristinum invicem digerantur. Atqui nullam no unquam vidimus tantam in natura vim, quae id efficiat. Igitur huma ni corporis jam extincti excitatio omnem humanae scientiae ambitum omnemque naturae creatae potestatem excedit. Neque vero quidquar evincunt exempla illa sive ex lumine sive ex plantis deprompta. Nam haec etsi aliquam alterius, qua corpus hominis donandum est, vita imaginem praeseferunt, tamen nisi accedat divina revelatio ad ea vitam patefaciendam, nihil prorsus inserviunt. Quare merito Augusti nus» Fides inquit (De Trin. l. 3. c. 9.) totum hominem immortalem futu rum, qui utique constat ex anima et corpore, non argumentatione hu mana, sed auctoritate divina promittit». Quod autem attinet ad natura lem animi erga corpus propensionem, qualiscumque post obitum sit fu tura, ea in statu mere naturali, postulare nequit, ut corpus animo i terum jungatur, tum quia, toto hoc vitae curriculo, est ei satisfactur tum quia vita perpetua naturali corporis constitutioni per se adversa

bendae operam navat, nihilominus meritum in actionibus animi sedem habet; atque inde derivatur ad actiones corporis, quae ubi solae sint, nullam plane dignitatem, nullumque pretium retinent. Itaque hominis corpus, cum ad plenam felicitatem, sive promerendam, sive consequendam, quapte natura, ineptum sit, omnino necesse est, ut ea careat; nisi forte naturalis hominis conditio divinitus immutetur, atque ad sublimiorem quemdam rerum ordinem extollatur. Ad secundum, negamus finem, et ea quae ad finem consequendum necessaria putantur, eadem prorsus ratione a nobis expeti. Nam interdum finem quidem necessario, subsidia vero, fini inservientia, libero prosequimur amore; immo fieri etiam potest, ut ille per se placeat, haec autem vehementer displiceant; ita sanitas per se placet, at displicet potio amara, membrive alicujus resectio, quamvis haec illi recuperandae unice inserviat; eadem ratione in felicitatem quidem, natura impellente, ferimur, at a morte abhorremus; quamquam haec ad illam consequendam, viam aperiat. Nam quum duabus constemus partibus, voluntas nostra utriusque partis bonum necessario amat, malum odio habet. Hinc est, quod mortem omnes naturaliter aversamur; quia scilicet mors extremam corpori perniciem importat. Itaque ex eo quod mors ad plenam beatitatem obtinendam, viam sternit, minime fluit, utramque a nobis naturali desiderio esse expetendam; etsi rationi consentaneum est, ut mortem, quantumvis invisam, constituto a natura tempore, ultro subeamus atque amplectamur; hoc ipso, quod ad perfectam felicitatem, nonnisi per eam pervenire possumus. Ad tertium quod attinet, ipse auctor naturae voluit, ut immortalis animus mortali corpori jungeretur; idque voluit in bonum ejusdem animi. Nam cum statuisset dare animo beatitatem uti quamdam bonarum actionum mercedem, eum posuit in ejusmodi statu, in quo virtus excolenda plurimum elucescere posset. Animus namque, hac in vita, tum corpori, tum rebus, quae ad corpus pertinent, multiplici ratione subjicitur; ac propterea multa sibi adversa, atque in primis molesta pati cogitur. Porro in adversis potissime virtus e-

tur. Concedendum igitur est, humani corporis resuscitationem, ad sublimiorem quemdam dogmatum ac rerum ordinem pertinere; quamquam hinc minime consequitur felicitatem perfectam, hac vita labente, esse obtinendam.

micat ac perficitur. Igitur corporis societas, etsi animi beatitatem retardat, nihilo minus eidem animo utilissima est censenda, cum plurimas, easque optimas virtutis exercolendae opportunitates praebeat. Accedit alias esse hujusce societatis gravissimas causas, in quibus postremum certe locum haud obtinet ipsa hominum propagatio; quae naturaliter fieri haud poterat, nisi animus corpori esset copulatus.

EUDAEMONOLOGIAE

PARS SECUNDA

DE FELICITATE IMPERFECTA

CAPUT I.

FELICITATIS IMPERFECTAE NOTIO

Quid sit felicitas imperfecta generatim accepta.

Felicitas imperfecta, ut ipsum ejus nomen satis indi-
at, multiplici laborat defectu. Nam et pluribus caret bo-
is, et pluribus malis scatet; nec est adeo firma, ut nu-
are ac deficere nequeat. Nihilominus in ea, bonis mala
ta commiscentur, ut longe optabilius sit, hujusmodi rerum
tatum adesse, quam abesse. Praeterea, quantum sinit na-
uralis hominis conditio, quamdam habet constantiam si-
i peculiarem. Hinc est, quod ipsa haec felicitas, utut
mperfecta, pro bono quodam, sin minus summo, at certe
iagno, proque stabili quadam vivendi ratione non imme-
ito habetur; cumque aliam, quae plena est, beatitatem
hultis imitetur modis, eodem quoque nomine passim do-
natur.

Ipsa haec felicitas imperfecta pro quadam virtutis mercede est habenda.

Necesse est, ut ipsa haec felicitas imperfecta virtuti,
uasi quaedam merces tribuatur. Nam certum est, mun-
um universum, atque in primis res humanas divina pro-
identia administrari. Porro administratio, quae sapiens
it ac digna Deo efficere debet, ut ordo non modo phy-
icus, verum etiam moralis passim eluceat, ac regnet. Mo-
alis autem ordo postulat, ut bonum physicum cum bono
norali, quantum fieri potest, societur. Igitur virtuti non
ntum plena illa felicitas, cui nihil deest, sed et haec,
uae aliquo laborat defectu, quasi quaedam merces est con-
erenda. Praeterea potissimum divinae providentiae munus
n eo positum est, quod homines ad virtutem excolendam
alidissime impellat. Jam vero nisi virtuti utraque beati-
as sit proposita, homines ad bene agendum non satis va-
ide incitantur. Nam cum perfecta felicitas remota nimis
it, atque occulta, ad hominum animos commovendos, pa-

rum virium habet. Ergo ne virtutis cultura idoneis destituteretur incitamentis, oportuit omnino, ut ejus praemium ex utraque beatitate constaret. Denique numquam homines tam acriter indignantur, quam cum vident, scelestos impiosque bonis omnigenis affluere. Quare si felicitas haec imperfecta probis atque improbis indiscriminatim tribueretur, homines non solum opportunis officiorum implendorum stimulis carerent, sed et occasionem inde sumerent ad divinam providentiam calumniandam atque adeo negandam. In quo quidem non leviter peccaturi essent; at aliquam fortasse excusationem essent habituri. Igitur omnino par erat, ut felicitas quaedam imperfecta virtuti in antecessum munerandae esset destinata (41).

An ea sic reperiatur in nostra potestate, ut nobis invitis auferri nequeat.

Hoc ipso quod felicitas imperfecta est praemium virtutis, in potestate nostra sita esse debet. Ipsa enim virtus, quae scilicet naturae fines minime praetergreditur, a nobis plurimum pendet. Hinc eam nos nostris viribus et adipiscimur et retinemus; nullaque usquam est in natura vis tanta, quae virtutis sive adeptionem impedire, sive possessionem, invitis nobis eripere valeat. Nam cum virtus in libera voluntate originem ac sedem habeat, neutrum fieri potest, nisi ipsis voluntatis actionibus vis inferatur, quod est manifeste absurdum. Eadem ergo ratione imperfectam felicitatem marte nostro nobis comparamus, ac salvam tam tectam servamus; quin ulla usquam adsit potestas, quae nos illa penitus privet.

An eadem ab exterioribus causis, vel repugnantibus nobis, perturbari ac minui possit.

Etsi nihil est, quod nos, vita manente, felicitate imperfecta expoliare penitus possit, tamen multa sunt, quae illam turbare ac tenuare consueverunt. Nos enim a causis exterioribus, non modo quantum ad corpus, verum etiam quantum ad animum multiplici ratione pendemus. Nam corpus

(41) Rosminus (La Società ed il suo Fine l. 2. c. 2.) ut ostendat virtutem, suapte natura, cum felicitate conjungi, monet; illam ex tribus veluti principiis conflari. Nam primo, in ortu virtutis voluntas vero obsequens adhaeret; tum de hac adhaesione laetatur; postremo sentit, eandem rationi probari; ex quo rationis suffragio nova oritur delectatio, quae priori adjungitur, ac summum veluti cumulum imponit. Itaque tria sunt virtutis principia, nimirum actus, quo voluntas, veri auctoritatem adhaeret rebus pro natura cujusque propria; delectatio ex adhaesione profecta; suffragium rationis. Jam vero, inquit, intima virtutis natura in eo potissime consistit, quod voluntas veritatem lubens admittat, atque amplectatur; duo reliqua principia *eudaemonologica* sunt, videlicet ad felicitatem pertinent; etsi virtutem necessario comitantur. In ipso igitur virtutis ortu se se prodit secretus quidam nexus, quo virtus cum felicitate arctissime copulatur.

d vitam, qua viget, sustentandam ac fovendam, plurimis, sque externis eget subsidiis, quae saepe magna ex parte eficiunt. Praeterea perpetuis aliorum corporum impres- onibus est obnoxium, quarum aliae quidem naturali ejus abitudini congruunt, at aliae vehementer adversantur. nimo autem permulta identidem occurrunt, atque obver- antur, quae fastidium molestiamque pariunt. Praeterea uamquam animus summa volendi libertate gaudet, nihi- minus suas plerumque voluntates perficere nequit, absque raesenti corporis rerumque externarum auxilio: quod non aro aut nullum est, aut certe non tantum, quantum re- uiritur. His adde hominum invidiam ac malevolentiam, uae, quum opimis alterius rebus, teste Horatio, macrescat, contabescat, nullam nocendi viam intentatam relinquit, t eum a quovis, vel infimo virtutis ac felicitatis gradu, fieri potest, deturbet. Porro haec efficiunt, ut et bona, uibus fruimur, minuantur, et mala, quibus premimur, ugeantur; quorum utrumque imperfectam hanc felicita- m necessario turbat ac deterit.

Quae ex felicitatis imperfectae notione, hactenus ex- icata consequuntur, haec fere sunt; primum nullam esse minis conditionem, quantumvis abjectam, quae felicita- m hujusmodi per se excludat. Nam quaecumque sint ad- ncta, in quibus homo reperitur, in iis virtuti, quae po- issima est felicitatis causa, operam dare potest. Alterum st, hominem virtute praeditum feliciorem esse eo, qui itio sit infectus; etsi hic divitiis abundet, ille egestate boret. Nam cum virtus ex probitate in primis dimanet, mnino necesse est, ut majorem felicitatis partem obtineat omo probus, quam improbus. Neque vero dum haec di- mus cum Stoicis consentimus, qui hominem probum Pha- ridis tauro inclusum beatissimum praedicabant. Illi enim perfecta loquebantur beatitate; nos autem loquimur de perfecta; illi hac in re nullam vitae futurae rationem bebant; nos labores ac cruciatus pro virtute susceptos, samque mortem, pro quodam veluti aditu ac transitu beatam immortalitatem habemus. Tertium est, alterius licitati, quantumvis magnae, sine causa invideri. Nam c ipso, quod felicitas ex virtute potissimum efflorescit, ntam et nos beatitatem comparare nobis possumus, quanta it ea, qua beatissimus quisque perfruitur; siquidem vir- s, quae naturae fines haud excedat, in nostra potestate t posita. Postremum est, ipsos nos esse in culpa, si forte

Quaenam ex dictis profluant consectaria.

nullam beatitatis partem nacti sumus. Nam cum integrum nobis sit habere virtutem, quae beatitatis fons est uberrimus, quod omni ex parte miseri fortasse simus, id nostrae voluntatis perversitati in primis est adscribendum.

CAPUT II.

De Felicitatis imperfectae fundamento.
Vitae hujus Felicitas
Sita potissime est in praemii post obitum obtinendi
Spe minime fallaci
Quae morum integritate nitatur.

Spei natura et indoles propria.

Ad intimam praesentis felicitatis naturam probe intelligendam, necesse est, ut sedulo pervestigemus quodnam sit ejus fundamentum. Id nos putamus esse positum in praemii post obitum obtinendi spe minime fallaci, quae vitae probitate nitatur. Quod antequam evincimus, propria ipsius spei natura atque indoles nobis est paucis explicanda. Spes est motus sentientis appetitûs in bonum, quod abest, quod est paratu difficile, quod nihilominus obtineri posse putatur. Ex his patet, quid sit id, in quo spes congruit cum reliquis affectibus, quidque id, in quo discrepat scilicet in eo spes congruit cum aliis hominis affectionibus quod ab appetitu sentiente proficiscitur; id siquidem affectibus omnibus est commune; discrepat autem ob conditiones peculiares ejus, quod est ei propositum. Nam primo necesse est ut id sit bonum. Spes enim nonnisi in bono versatur. Nam quod interdum speremus nos, malum quo terremur aut premimur, depulsuros, id provenit ex eo quod ipsam mali depulsionem pro bono quodam habemus. Praeterea necesse est, ut sit futurum. Nam bonum, quod adest, non spem, sed delectationem movet. Rursus requiritur ut impedimentis quibusdam ac difficultatibus sit circumseptum. Quod enim nullo negotio adipisci possumus id jam nostrum existimamus, ac propterea de illo non admodum solliciti sumus. Denique ejusmodi esse debet, ut sive nostris, sive alienis viribus obtinere illud queamus. Nemo enim sperat, se acquisiturum id, quod serio credit, fieri non posse, ut acquiratur. Prima conditio secernit spem a timore, qui versatur in malo; altera eam distinguit a gaudio, quod fluit ex bono praesenti; tertia eandem discriminat a desiderio, quod fertur in bonum futurum, nul

atione habita impedimentorum, quibus illud circumdatur; uarta demum demonstrat, quantum spes adversetur despe- ationi quae a bono, quod omnibus, quae adsunt, viribus ubsidiisque majus existimatur, deserta recedit. Ea porro st indoles spei, ut si forte excitetur in eo, qui ob falsam uae, sive potentiae sive felicitatis opinionem immodice ffertur, facile transeat in nimiam confidentiam, quae ani- nos firmiores ac robustiores ad audaciam, leviores autem tque imbecilliores ad socordiam impellit. Si vero spes in- idat in eum, qui ob rerum periculum saepe antea factum, aboresque frustra susceptos, de se abjecte nimis sentit, n animi fluctuationem ac pusillitatem desinit. Nam cum ota sit in prospiciendis aestimandisque impedimentis, lternis consiliis hinc inde jactatur, et quibuslibet, vel evissimis, difficultatibus praepeditur. Quare quum auda- es, omnia, quae se se offerunt, praetervolantes, nihil non emere aggrediantur; socordes autem ac pusilli, nihil un- quam strenue suscipiant, omnes istiusmodi homines non raro arcentur a bonis iis, quibus, qui spe bene utuntur, atque omnia recte prudenterque metiuntur ac pensitant, otiri consueverunt.

Quantum ad hominis felicitatem conferat spes, quae ad rationis normam sit exacta.

Nihil est, quod ad praesentem felicitatem tantum con- erat, quantum spes, quae ad rationis normam sit exacta. Ratio autem praescribit, ut diligenter videamus, et quae- iam sit rei, quam adipisci volumus, natura et magnitudo, t quidnam nos ad eam adipiscendam afferamus, ne forte iquid aggrediamur, quod aut fieri nequeat, aut vires nostras exsuperet. Ubi vero spes fines ratione praescriptos mini- ne praetergrediatur, multiplici sane modo hominibus pro- lest. Nam ea eorum acuit industriam, acrioribus additis alcaribus, ad artes inveniendas, ex quibus tot tantaeque n vitam universam commoditates profluunt; praeterea la- ores levat, ac sudorem veluti abstergit; curas demum, ob adversa rerum eventa, animo susceptas, injecta melio- rum opinione, permulcet, ac temperat. Verum illa in pri- nis utilitas maxime facienda est, quam affert ex Pindaro, Plato, quod nempe spes eos, qui nullius sceleris sibi conscii unt, suavitate quadam mirifica perfundit, vitaeque hujus urriculum tranquille conficientes, in senectute potissimum, elicitatis perfectae expectatione recreat, atque exhilarat. « Qui nihil injusti, inquit Plato, (*) ab se perpetratum sibi

(*) Rep. I. 1.

consciat, spes ei suavis numquam non adest, altrix, ut Pindarus, ait optima senectutis. Eleganter enim hoc ille cecinit: Qui nimirum juste et sancte vitam egerit, dulcis eum cor blande nutriens, senectutis altrix, connubio quasi sociata, comitatur spes, quae jactatum huc illuc inordinate animum, quasi clavo, regit ». Quibus et illud adjungendum est, quod est a Pallavicino animadversum, videlicet subsidia fini cuilibet obtinendo inservientia, ad ipsius finis dignitatem, spei beneficio, extolli. Nam quum nos mentis obtutum in ipsum futuri temporis spatium conjiciamus, si forte judicemus verisimile esse, ut id, quod speramus, eveniat, spe laetitiam eventuram in antecessum delibamus. Hac ratione, ea quibus nulla propria illecebra, nullumque pretium proprium inesse videtur, per se placent, non secus ac ipsa bona, quibus comparandis inserviunt. (42).

Quam ob causam spes quae morum

Hujusmodi spes, quae vitae probitate nititur, praesentis felicitatis fundamentum est potissimum. Haec enim

(42) Spei timorisque vi, bona et mala futura quodammodo praesentia fiunt. Id probe demonstrat Pallavicinus, depromptis exemplis ex agrorum cultoribus, qui toto anno, bonorum, quae sperant, aut malorum quae timent, imagine animis obversante delectantur, aut anguntur. Primo vero animadvertit auctor laudatus hanc esse maximam nostrae felicitatis, nostraeque aerumnae partem. Nam cum ea, quae in praesenti peraguntur, brevissimo temporis spatio circumscribantur, quae sunt eventura, ad totam hominis vitam se se extendunt. Hinc est, quod nos multo magis gaudemus aut tristamur ex eo, quod res ad bonum malumve afferendum accommodatae videantur, quam ex eo, quod bonum malumve reipsa afferant. Ita fere disserit Pallavicinus. At praestat ipsum audire omnia haec dilucide ostendentem, pulchreque exornantem » Nel solo ottobre, inquit vir doctissimus, (Del Bene l. 4. c. 4.) paga il tributo all'uomo d'uve mature la vigna; il campo non ad altro mese, che a luglio rende i frutti del seminato frumento, ma il contadino in tutti i giorni fà vendemmia e messe di gusto con la speranza. Per lo contrario il fiume, sol quando l'acqua non cape dentro le sponde, sommerge le seminate ricolte; ma molto innanzi ogni pioggia, che ad ingrossar lo casca dal cielo, affoga nell'ansietà col timore l'animo del bifolco; il quale, al cader d'ogni pioggia, fà presente a se con la funesta aspettazione l'infortunio, che gli sovrasta. Pertanto quelle cose che di loro natura son puri mezzi, nè contengono in sè bontà, o malizia, ma solamente son cagioni del bene e del male, si cambiano per virtù di questi due affetti in bene o male immediato a guisa di fini. Anzi questa è in effetto la parte più principale della nostra contentezza, o discontentezza. Perciocchè essendo il presente un momento solo, e 'l futuro tutta la vita, in maggior conto sogliamo avere tutto il bene o 'l male futuro che il solo presente; e più sogliamo gioire come felici, o attristarci come sventurati, perchè veggiamo le cose in maniera disposte che ci promettano bene, o ci minaccino male nell'avvenire, che per goder di presente l'uno, o per esser di presente afflitti dall'altro ».

integritate nititur, praesentis felicitatis fundamentum sit dicenda.

pes spectat cumulatissimam illam mercedem, quae virtuti st proposita, quaeque felicitate perfecta continetur. Jam ero spes perfectae beatitatis, pro potissimo praesentis eatitatis fundamento, sine dubio, est habenda. Hominis nim ea spe destituti miserrima est conditio; nihil siqui- em fingi potest miserius ea hominis conditione, quae pro- ensioni omnium vehementissimae, non modo non satisfa- it, sed quammaxime adversatur. Porro talis est conditio ominis, cui nulla plane felicitatis perfectae spes affulgeat. Jam humanarum propensionum vehementissima ac maxime aturalis est ea, qua tendimus omnes in felicitatem numeris mnibus absolutam. Huic autem propensioni nihil tam ad- ersatur, quam ea rerum conditio, quae non modo ple- nam illam beatitudinem, sed et ipsam ejus beatitudinis btinendae spem omnino excludat, ac procul amandet. Quum igitur homo sublata plenae beatitatis spe, quae mo- rum integritatem consequitur, in extremam delabatur mi- eriam, manifestum est, eam spem, pro potissimo praesentis eatitatis fundamento habendam esse. Sane nulla est af- ectio injucundior atque acerbior desperatione; quae qui- em eo magis est acerba, quo majus est bonum, quod ar- ipere nequidquam studuimus; ac si ea diu perseveret, lejectionem animi atque angorem parit; cumque in ea, ristitia unice dominetur, hominem turpi squallore ob- egit, eumque non modo arcet a bono, quod vehementer esiderat, sed et privat usu eorum commodorum, quibus orte abundat. Jam vero summum hominis bonum in plena elicitate est positum. Igitur nihil est miserius homine, uem omnis plenae felicitatis consequendae spes deseruerit.

Quanto jure homines probi beatissimos se post obitum futuros sperent.

Neque vero est metuendum, ne spes hujusmodi, ubi a ex vita pie justeque traducta enascatur, unquam nos ecipiat. Nam ea fundamentis adeo solidis sustentatur, ut utare ac labefactari nequeat. Pendet enim partim ex eo uod animus humanus sit meriti capax, quod corpori su- ersit, quod suapte natura sit immortalis, quod spectet tque expetat infinitum, partim vero ex eo quod Deus t, quod res humanas optime sciat, iisque sapientissime nsulat, quod justitiam unice adamet, quod ditissimus it ac liberalissimus. Jam vero haec adeo certa sunt ac erspicua, ut nisi ab homine insanissimo ac perditissi- o, in dubium revocari nequeant. His accedit eam bea- itatis plenissimae spem, quae scilicet naturae fines haud xcedat, inter affectiones hominis innatas esse recensendam;

quippe quae in animis eorum, quicumque piam justamque agunt vitam ultro suboritur atque adolescit. Porro affectiones innatae, neque inanes per se sunt, neque fallaces. Igitur, dum juste pieque vivimus, non est cur timeamus, ne felicitatis perfectae expectatio nos fallat.

Quantum haec de praesentis felicitatis fundamento doctrina a doctrina Elpisticorum discrepet.

Quae quidem de potissimo felicitatis praesentis fundamento doctrina, a nobis hactenus exposita, a doctrina Elpisticorum infinite discrepat. Nos enim sermonem habemus de felicitate post obitum obtinenda, quae plenissima est ac sincerissima; illi autem loquuntur de felicitate, quae augustis vitae hujus finibus concludatur, quaequo propterea multiplici defectu vitioque laboret. Nos laudamus spem, quae firmis ac stabilibus suffulciatur fundamentis; illi autem extollunt spem, quae nos perpetuo ludificetur. Elpisticorum doctrina cum innatis hominis propensionibus aperte pugnat; nostra cum iisdem mirifice consentit. Elpisticorum doctrina sensui communi adversatur, nostra pluribus, iisque validissimis rationis momentis confirmatur. Illa hominem dire excruciat, atque in desperationis barathrum brevi deturbat; haec eum jugiter sustentat ac fidentiorem in dies laetioremque facit. Illa omnigenis sceleribus viam aperit; haec plurima, eaque efficacissima virtutis excolendae invitamenta praebet. Illa denique summam naturae auctori injuriam irrogat; haec ejusdem sapientiam ac bonitatem in primis commendat. Quare cum tanta sit, inter utramque opinionem, discrepantia, diligentissime nobis cavendum est, ne ob nominum similitudinem alteram cum altera perperam confundamus.

CAPUT III.

De beatitatis praesentis adeptione

ARTICULUS I.

An homines imperfectam, quam diximus, beatitatem In praesenti adipiscantur.

Quidam sunt, qui praesentem hominis conditionem magna ex

Cujusvis quaestionis duo sunt capita praecipua. Primum: quid sit id, quod quaeritur; alterum: an sit. Quaquum nos, de vitae hujus felicitate agentes, illud satis jam demonstraverimus, hoc, modo, suscipimus explicandum. Quum sermo sit de re, quae perpetuae cujusque experientiae

bjicitur, in ea definienda, nulla debuit esse hominum screpantia. Nihilominus ipsi philosophi, hac ipsa in re, sententias omnino contrarias delapsi sunt. Nam quidam nt, qui putant, homini, hac in vita, satis bene esse; alii ntra existimant, eum esse miserrimum. Primi ad opinionem suam statuendam, ita fere disputant: natura, inquiunt, finitos propemodum beatitatis fontes homini aperit, atte innumeris eum modis ad laetitiam invitat. Quare non epte dixeris, eam in felicitate hominis praeparanda ac abilienda totam esse. Hinc et varia in animis nostris extat desideria, quorum expletio novam, eamque vividiom parit laetitiam; et fovet spem, quae saepe nos magis lectat quam ipsa bonorum possessio. Equidem homo jundis aeque atque injucundis affectionibus est obnoxius; multo plures sunt illae, quam hae. Id aperte ostendunt , quae cuique sensui objiciuntur. In iis enim multo plua sunt, quae placeant, quam quae displiceant; ita oculi rum pulcritudine, aures sonorum harmonia, nares odorum uavitate, palatum et lingua ciborum dulcedine frequentius lectantur, quam horum contrariis laedantur; ita innuera nobis suppetunt praesidia, quibus a nimio calore frigore satis superque cavere possumus. Plura sunt lectationum genera, quae, quum uno naturae instinctu arentur, ac percipiantur, nullam plane hominis industriam ostulant. Ipsae illae actiones, quibus hominum vita conervanda est ac propaganda non mediocrem adjunctam haent voluptatem. Qui vero in officiis, quibus obstringimur, nplendis, labores suscipiendi nobis sunt, ii mirum in moum leniuntur, atque abunde pensantur tum rationis aprobantis suffragio, tum potissime praemii obtinendi spe, uae tanto firmior est, quanto major est victoria, quam e pravis cupiditatibus reportavimus. Incommoda quidem que infortunia, quibus humana vita circumstipatur, multudine infinita sunt, atque acerbitate intoleranda, verum iis pauca admodum sunt, quae partem hominum mamam, absque ulla eorum culpa, adoriantur ac vexent.

parte beatam esse autumant.

Qui vero contendunt, praesentem hominis conditionem rumnosissimam esse: homo, reponunt, inter acerbos dores, interque aperta mortis pericula in hanc lucem ingreitur, ac veluti naufragus, pelago ejectus, nudus humi icet, et nonnisi lacrymis et questubus vivum se esse deonstrat, ut aequum est, cui tantum in vita restat transire alorum. Plurima quidem sunt, quae solatium illi auxi-

Alii contra contendunt eam infinitis propemodum malis laborare.

liumque afferre possunt; verum ipse nullo pollet instinctu satis tuto, quo de iis certior fiat, atque intra justos utilis delectationis limites retineatur. Post multas, easque laboriosas ac saepe inanes investigationes, vix tandem discit cibum potumque sibi comparare, pro necessitate, atque adversùs annuarum tempestatum vim se se tueri. Quum vero omnes hominis vires evolutae jam sunt, atque in usum deductae, quumque ars naturae quodammodo vim intulit, quid tum denique homo est consecutus? quantumque est incrementum, quod ejus accepit felicitas? Num non eadem ratione excrescunt et ejus cupiditates? Immo vero eae naturalium virium evolutioni anteire consueverunt; multoque intensior est desiderii, quam laetitiae sensus. Exploratum autem est quam infirmae sint hominis vires, ad mala, quae instant propulsanda, atque ad hostes, quae summam non raro perniciem moliuntur, debellandos. Ipse, quem ducimus, coeli spiritus pestifer interdum est ac maxime noxius: nullaque in humana vita aetas est, quae suos secum morbos, suaque incommoda non afferat. Denique inter infinita rerum genera, vix unam alteramque reperies rem quae tibi sponte prosit, cum ceterae ad nocendum sint paratae. Quid vero dicemus de malis homini ab homine inferri solitis? Sane haec tot tantaque sunt, ut etiamsi cetera desint, ad nostram quamlibet, vel sincerissimam, felicitatem penitus corrumpendam, atque omnino perdendam satis esse queant. His adde, naturales hominis facultates et propensiones tum maxime vigere ac valere, quum ii earum usum adhuc ignorant; hebescere autem ac deficere statim ac illum didicerunt (43).

(43) Extant in Anthologia graeca, duo epigrammata, quae ob materiam, in qua versantur, huc referuntur. Prioris auctor, sive ille Posidippus sit, sive Crates, quum contendat, nullum esse humanae vitae genus, quod placere queat, praecipua quaedam humanae vitae incommoda describenda suscipit. Hinc memorat et lites, quibus aestuat forum, et curas, quibus gravatur domus. His addit laborem, quo rura, terrorem quo maria obsidentur. Si forte, ait, externam petas regionem, divelle pecuniae servandae sollicitudine angèris; pauper, egestate torqueberis; praeterea maritus, uxori servies; celebs, societatis conjugalis solatio privaberis. Prole si abundas, ingenti sane onere opprimèris, si careas, quia si aliqua tui parte mancus videberis juveni mentis consilium, seni corporis robur deficit. Ex quibus demum colligit, multo optabilius esse, a numquam nasci, aut ipso ortûs die mortem obire. At Metrodorus posterioris epigrammatis auctor, quum evincere velit, in quovis vitae genere, aliquid esse, quod non mediocriter delectet, primo proponit forensem gloriam, et domesticam requiem, quibus deinde adjungit ruris oblectamenta et navigationis lucra. Tum, si peregre, inquit vivas, dive

Quanta sit ex mente aliquorum rusticae vitae felicitas.

Plerique sunt, non modo inter, eos, qui poesim, sed
tiam inter eos, qui philosophiam in primis colunt, qui
itam rusticam laudibus in coelum efferunt, eamque aetati
lli fabulosae, quae ab auro nomen habuit, aequiparant.
Cicero in Catone Majore (*) senectutis oblectamenta recen-
ens « venio, inquit, nunc ad voluptates agricolarum, qui-
us ego incredibiliter delector, quae nec ulla impediuntur
enectute, et mihi ad sapientis vitam proxime videntur

ama claresces; pauper nulla notaberis infamia, tua siquidem pauperies
ni tibi erit nota. Praeterea, maritus liberis augeberis, celebs a mari-
ali jugo eris exemptus. Gnatis si abundes, eorum blanditiis beaberis;
i carcas, magno timore liberaberis. Denique senectuti aeque ac juven-
uti sua tribuenda est laus. Nam senex mentis consilio, juvenis corpo-
is robore praestat. Ex his colligit, nullum esse vitae genus, quod non
nultis affluat bonis, quodque propterea non sit laudandum. Uterque
uctor a vero aberrat; quippe qui vitam humanam ex uno tantum late-
e spectat. Itaque fatendum est, in vita humana, bona cum malis esse
nixta; etsi haec tot tantaque non sint, ut impediant quominus imper-
ectam aliquam felicitatem, si volumus, hoc ipso tempore, adipisca-
mur. Haec autem sunt ipsamet, quae laudavimus, epigrammata, a Cu-
richio latine expressa, tanta elegantia, tantoque lepore, ut latina versio
greco exemplari haudquam invideat.

Vitae Incommoda

Quod mihi jam vitae placeat genus? et fora fervent
Litibus, et curis mocret onusta domus.
Rura labor, terror maria insidet. Urbe paterna
Si procul externos mens sit adire lares,
Ditem anget graviter servanda pecunia, egentem
Nuda et inops anget pauperies gravius.
Duxeris uxorem; curarum millia duces
Multa domum: nolis ducere; solus eris.
Sit proles; curis patrem enecet: orbus at idem,
Mancus eris, ceu sit pars tibi dempta tui.
Mente caret juvenis: postquam sapientia venit
Sera, sibi queritur genua labare senex.
Et vitam optamus? multo est sors optima numquam
Vel nasci, primo vel periisse die.

Vitae Commoda

Quod mihi non vitae placeat genus? et fora laudem
Et requiem fesso praebet amica domus.
Rura petis; animos oblectant rura; per altum
Is mare; longinquo a littore lucra refers.
Cum peregre es; dives, poteris clarescere; pauper,
Pauperiem solus noveris ipse tuam.
Duxeris uxorem, gnatis augebere; caelebs
Si fueris, nullo colla premere jugo.
Dulce patri gnati circum oscula, sed tamen orbi
Patri sollicito corda timore vacant.
Et senium, et viridem possum laudare juventam;
Nam juvenis praestat robore, mente senex
Et vitam culpas? vitae genus elige quodvis;
Quippe vides multis omnia plena bonis;

(*) 15.

accedere ». Eundem in modum Columella (*) rem rusticam sine dubitatione proximam et quasi consanguineam sapientiae dicit esse. At nemo in vitae rusticae laudibus persequendis se se conferat cum Virgilio, quem nescio an poetam, aut philosophum rectius appellaverim; quippe unus ipse utriusque munere pulcherrime fungitur. Is itaque (**) primum exclamans affirmat agricolas beatos maxime esse, si quidem animum advertant ad bona, quibus abundant. Ex his autem initio duo tantum indicat, nimirum bellicarum dissensionum vacuitatem, et facilem victum ita canens:

O fortunatos nimium, sua si bona norint,
Agricolas, quibus ipsa procul discordibus armis
Fundit humo facilem victum justissima tellus!

Tum bonis civium potentiorum ex adverso ponit bona agricolarum, ut scilicet pateat, quantum haec illis praestent. Etenim agricolis non suppetunt quidem excelsae domus foribus ac postibus affabre elaboratis instructae, quae mane emittant ingentem veluti undam hominum salutationis causa confluentium, nec vestes auro distinctae, lanaeque fucatae, nec vasa aenea, atque unguenta bene olentia.

At secura quies et nescia fallere vita
Dives opum variarum; at latis otia fundis,
Speluncae, vivique lacûs; at frigida Tempe
Mugitusque boum, mollesque sub arbore somni
Non absunt; illic saltûs ac lustra ferarum
Et patiens operum exiguoque adsueta juventus;
Sacra deûm; sanctique patres; extrema per illos
Justitia excedens terris vestigia fecit.

Hìc Virgilius cadide fatetur, se studiis ingenuis excolendis, naturaeque arcanis pervestigandis potissime delectari, scilicet, ut, si ñeri possit, addiscat, quinam sit astrorum in coelo cursus, quae solis lunaeque eclipses, quamque ob causam et tellus contremiscat, et mare aestuans disjectis naturae artisque repagulis erumpat, atque iterum ad fines pristinos revertatur, et noctium ac dierum spatium interdum coarctetur, interdum vero amplificetur: quae si mente comprehendere nequeat, ruris amoenitates atque delicias contempta gloria certe sectabitur. Hinc illae amoris ac desiderii plenae voces, in quas demum exit, nimirum.

(*) Praef.
(**) Georgicon l. 2.

Rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes
Flumina amem silvasque inglorius. O ubi campi
Spercheosque et virginibus bacchata Lacaenis
Taygeta; o qui me gelidis in vallibus Haemi
Sistat et ingenti ramorum protegat umbra! (44).

Sequitur comparatio inter agricolam et philosophum. Hic rerum causas scrutatur, metumque omnem a vana ortum superstitione abs se projicit; ille in agris vitam agit innocuam ac plane dignam, quae superûm conspectu ac societate fruatur. Praeterea agricola nec regiam dignitatem, nec honores ac magistratûs a populo deferri solitos curat; neque ullo modo perturbatur, sive ob bella civilia, sive ob rerum fortunarumque conversiones, sive demum ob ipsum regnorum interitum; immo vero neque dolorem ex alterius egestate, neque invidiam ex alterius opulentia capit; non animi quidem duritie, aut stoica quadam apathia, sed quod ut pauperum miseria aeque ac a divitum luxu remotus vivit; iis vescitur fructibus, quos ipsae arbores ultro praebent; legum severitatem numquam experitur; denique forum vitat, et publica nescit tabularia, utpote qui nec litibus indulget, nec ullum a populo vectigal, publicanorum nunore conducit. Haec autem sunt ipsa poetae praestantissimi verba:

(44) Insignem hunc Virgilii locum pulcherrime imitatus est Hippolytus Pindemonte in carmine vernaculo, quod de sepulcris inscribitur (I Sepolcri). Nam cum sermo incidisset de amoenis illis hortis, in quibus Angli eorum, quos maxime caros habuerint, ossa recondunt, in mentem revocans, quam magnam, quamque puram delectationem ipse illic fuerit expertus in haec verba prorumpit:

O chi mi leva in alto, e chi mi porta
Fra quegli ameni, dilettosi, immensi
Boschereccì teatri! O chi mi posa
Su que' verdi tappeti, entro que' foschi
Solitari ricoveri, nel grembo
Di quelle valli, ed a que' colli in vetta!

Tum recensitis, ac graphice descriptis variis deliciis, quibus ea loca abundant, adeo ut ipsae ferae eorum pulcritudinem percipere ac degustare videantur, haec addit, quae in nostra maxime tempora mirifice quadrant:

Deh perchè non poss' io tranquilli passi
Muovere ancor per quelle vie, celarmi
Sotto l'intreccio ancor di que' frondosi
Rami ospitali, e udir da lunge appena
Mugghiar del mondo la tempesta, urtarsi
L'un contro l'altro popolo; corone
Spezzarsi e scettri? Oh quanta strage! Oh quanto
Scavar di fosse e traboccar di corpi,
E ai condottier trafitti alzar di tombe!

Illum non populi fasces, non purpura regum
Flexit et infidos agitans discordia fratres
Aut conjurato descendens Dacus ab Histro.
Non res romanae, perituraque regna; neque ille
Aut doluit miserans inopem; aut invidit habenti.
Quos rami fructûs, quos ipsa volentia rura
Sponte tulere sua, carpsit, nec ferrea jura
Insanumque forum et populi tabularia vidit.

Deinde describit varia hominum studia, quorum alia inania sunt ac periculosa, alia injucunda ac maxime noxia. Nam alii incertis casibus se committunt in mari, congestasque opes recondunt; alii aurum effodiunt, eique incubant. Quidam penetrant aulas regum, quidam arma sumunt, atque ad suam ipsorum patriam exscindendam se conferunt; idque ut regali diffluant luxu. Sunt qui oratores e rostris dicentes stupent, atque eloquentiae forensis laudem in primis appetunt. Sunt qui volunt, apud populum se gratiosos haberi ejusque plausûs aucupantur. Denique non desunt, qui, bello civili vix composito, fraterno adhuc sanguine perfusi paternam linquunt domum, exilioque voluntario, terras alio sole incalescentes quaerunt. Quibus utique studiis merito anteferuntur ea, quibus delectatur agricola. Nam cum ceteri vanis distineantur negotiis, atque acribus torqueantur curis,

Agricola incurvo terram dimovit aratro
Hinc anni labor; hinc patriam parvosque nepotes
Sustinet; hinc armenta boum, meritosque juvencos
Nec requies, quin aut pomis exuberet annus,
Aut foetu pecorum, aut cerealis mergite culmi,
Proventuque oneret sulcos, atque horrea vincat.
Venit hyems, teritur sicyonia bacca trapetis;
Glande sues laeti redeunt; dant arbuta silvae,
Et varios ponit foetûs autumnus; et alte
Mitis in apricis coquitur vindemia saxis.

Pergit ad gaudia agricolarum domestica, quae quamquam ipsis magnarum urbium habitatoribus sunt communia, eorum tamen, qui ruri morantur, maxime propria videntur. Itaque dum variae anni tempestates suos agricolis fructûs expromunt, atque effundunt,

Interea dulces pendent circum oscula nati
Casta pudicitiam servat domus; ubera vaccae
Lactea demittunt, pinguesque in gramine laeto
Inter se adversis luctantur cornibus haedi.

renique ne quid praetermittat, quod ad agrestem jucundi-
item spectet, memorat Virgilius et festa habita in hono-
em superûm, quibus agricolarum tutela commissa cre-
itur, et jaculi certamina, et luctam, quibus, vitae rusticae
udibus tam eleganter, tamque eloquenter abs se descri-
tis cumulum et finem imponit.

At vero Pallavicinus agricolarum beatitatem aperte Adversûs vitae rusticae felicitatem quidnam afferat Pallavicinus.
egans, quidam, inquit, (*) sunt, qui vitam rusticam, ob
nimi candorem ac veracitatem, ob securitatem, ob inno-
entiam, ob cupiditatum moderationem laudibus in coelum
xtollunt. Poetis, qui novitatis magis quam veritatis stu-
iosi sunt, liceat, versibus inaurare aratra et glebas. Ve-
um quicumque hisce nugis fidem habet, is suam sive osci-
antiam, sive stultitiam patefacit; quippe qui non videt,
Virgilium aliosque vitae rusticae laudatores duplici modo
berrare. Primo enim in ea nonnisi bona, in vita autem
ivili nonnisi mala considerant. Praeterea tum ruris com-
noda, tum urbis incommoda spectant perinde ac si utra-
que summum gradum attigissent; dein illa cum his con-
erunt. Sane quod attinet ad veracitatem, nullus est ho-
ninum ordo mendacior agricolis. Hinc legumlatores, qui
rudentia maxime praestant, jubent majorem in foro fidem
haberi viris nobilioribus, quam abjectioribus. At homines
mprudentes animi candorem ab imperitia discernere ne-
ciunt. Verax est, qui mentiri nolit, non qui mentiri vo-
ens, careat arte, qua sua tegat mendacia. Quantam vero
existimabimus esse agrestîs vitae securitatem, cum nulli-
bi homicidia frequentius patrentur, quam in agris? Neque
dlicas, homines ad latrocinia facienda divitiis maxime allici.
Homines enim divitiis pariter a latrociniis se tuentur; ne-
que tantum a latrociniis, sed et a qualibet alia vi; siquidem
murum non minus, quam ferrum, arma ministrat ad pu-
gnandum validissima. Adde, quod tum militum injuriis,
um proscriptorum petulantiae, tum denique potentium ar-
bitrio ac libidini nemo magis obnoxius est, quam rusticus.
Quid porro dicemus de innocentia, deque cupiditatum mo-
leratione, ob quam agricolae tantopere laudantur? Num
eorum mores tales sunt, quales in theatro interdum nobis
exhibentur? minime sane; siquidem, teste Horatio, (**)

Magnum pauperies opprobrium jubet
Quidvis et facere et pati,
Virtutisque viam deserit arduae.

(*) Del Bene lib. 4. c. 49.
(**) Lib. 3. Od 24.

Quis autem est, qui pravis cupidinibus magis inserviat, quam rusticus? Is quodvis, vel tenuissimum, emolumentum, quemvis, vel vilissimum, cibum vehementer expetit. Is virtutis honorisque nomina vix novit, quibus nihil est sanctius, nihil ad effraenatas cupiditates coercendas efficacius. Ruricola temperantior videtur, quia vilia quaedam appetit, quae civis facile sibi comparat. At hoc modulo temperantes magis habebuntur equi, quam abstinentissimi quivis homines; siquidem equi viliori ac faciliori utuntur cibo. Temperantiae virtus non est in eo sita, quod non expetas majores quasdam ac paratu difficiliores delectationes, quas ignoras; verum in eo, quod non expetas nisi quae tibi tuaeque conditioni sunt necessaria, atque honestam ob causam ultro te prives iis, quae supervacanea censentur. Quod quidem multo magis quadrat in civem, quam in ruricolam. Difficile enim est, ut hic, qui in tellure exercenda est totus, animum avocet a rebus sensilibus, finemque sibi agendo proponat altiorem eo, qui voluptate, aut utilitate continetur. Atque ut aliquid dicamus de similitudine ab aureo saeculo deprompta, nihil est, quod a fabulosa saeculi illius felicitate magis distet, quam vita ruricolarum. Sane saeculi illius beatitas in eo potissime fingitur posita, quod tellus homini bona omnia tribueret, absque ullo ejus labore. Jam vero id modo est proprium divitum, qui non solum quibuslibet naturae fructibus, sed et quibuslibet artis deliciis, absque ullo eorum labore, perfruuntur. Quare iis labi adhuc videtur aetas illa, qua, sine aratri usu, agri spicis flavescerent, fluvii lacte redundarent, atque arbores e corticibus mel emitterent. Divites namque in praesenti omnia haec bona ita facile obtinent, ut si natura, benignitate illa incredibili, ea pareret. Unum igitur aurum efficit, ut nos aetate vere aurea perfruamur. Contra, ruricolae duabus premuntur aerumnis, quae saeculi illius prosperitati omnino adversantur; tum scilicet homines plurimis fruebantur bonis, quibus producendis, nullo modo insudabant; nunc autem ruricolae bonis plurimis producendis multum insudant, quibus deinde nullo modo fruuntur. Ceterum vita ruricolarum ad belluarum conditionem non parum accedit, laborum plena est, a voluptatibus vacua, nullo scientiarum atque artium cultu expolita, virtutis honorisque expers, intima amicorum consuetudine carens, talis demum ut nemo sanus, nisi per jocum, laudare eam possit. Haec fere sunt, quae adversûs

itae rusticae felicitatem a Pallavicino, nimis fortasse acerbe roferuntur.

Quanta sit felicitas eorum qui ingenuis studiis delectantur.

Alii excelsiore quodam animo praediti studiis ingenuis otos se devovent, perinde ac si felicitas humana ab iis inice pendeat. Dubitari nequit, quin humaniorum litterarum scientiarumque cultura perennem, eamque purissimam delectationem nobis pariat. Nam nos, quum incredibili quodam pulcri verique desiderio flagremus, dum litteris scientiisque excolendis operam damus eidem desiderio magis magisque in dies satisfacimus. Illae enim pulcrum, hae autem verum animo nostro continenter offerunt. Ea porro delectatio, quae ex pulcri verique contemplatione proficiscitur sensilem quamlibet delectationem facile exsuperat. Atque id quidem vel ex eo satis patet, quod, cum haec, ubi diutius perseveret aut frequentius percipiatur, satietatem ac fastidium ingeneret, illa numquam non placet. Nos enim pulcris verisque toties delectamur, quoties ea cognoscimus. Nam quod veritas interdum nos moestos dolentesque efficiat, id oritur ex eo, quod ea nostram nobis gravitatem patefaciat, aut mala quaedam portendat. Quare non ipsa per se veri cognitio, sed malum, quod nobis nesse aut imminere videmus, tristitiam affert. Mirum vero est, quam sit jucunda veritatis inventio, praesertim si subita sit atque insperata. Tanta scilicet est jucunditas, quae ex inopino veritatis adspectu dimanat, ut mentem a rebus corporeis, atque adeo ab ipso corpore sejungere atque avocare videatur. Hinc ab historiis accepimus, gravissimos aliquos ac sapientissimos viros, ob unum alterumque verum tandem aliquando detectum, eam praesetulisse laetitiam, quae cum eorum gravitate ac sapientia conciliari vix poterat.

Incommoda quibus ipsa hominum scientiis litterisque addictorum vita est obnoxia.

Delectationes a litteris scientiisque manantes phantasiae ac intelligentiae subsidio percipiuntur. Ne autem noxiae fiant, utriusque facultatis usus certa quadam lege est temperandus. Nam si varias, quas phantasia cudit, pulcri species nimis avide consectemur, ea quae nos circumstant, saepe negligimus. Praeterea facile capimur desiderio eorum, quae absque damno culpaque haberi nequeunt. Demum efficimur inertes, imprudentes, ab hominum societate alieni, fabularum ac somniorum amatores, denique insani propemodum, atque fanatici. Ipsae quoque delectationes, quas intelligentiae acceptas referimus, plerisque periculis atque incommodis sunt obnoxiae. Nam accidit aliquan-

do, ut veritatis inventio, quam gravissimam atque utilissimam arbitrabamur, labentibus diebus, utilitatis ac momenti vix quidquam habere deprehendatur. Deinde quo magis cognoscendo progredimur, eo clarius videmus, ea quae scimus, ubi conferantur cum iis quae nescimus, pauca admodum esse, ac quasi nulla. Tandem fieri potest, ut dum mens nostra tota est in rimandis iis, quae ad vitam humanam probe instituendam, nullo modo conducunt, praetermitat ea quae nostra magis intersunt, quaeque ad varia patris familias, viri, ac civis officia rite obeunda, essent necessaria.

Quod attinet ad beatitatis praesentis adeptionem, quaedam sunt diligenter animadvertenda.

Ad beatitatis praesentis adeptionem quod attinet, ne forte erremus, quaedam diligenter animadvertere debemus. Primum est, neminem esse, in hac vita, qui omni ex parte beatus esse queat. Alterum est, vel ad imperfectam hanc felicitatem obtinendam nihil tantum conferre, quantum confert virtus. Tertium, hujusmodi felicitatem nullius certae hominum conditionis propriam esse, ac propterea in quavis, vel abjectissima, conditione obtineri posse. Quartum, fieri nihilominus posse, ut una conditio magis quam alia homini beando per se conducat; sive quod ampliorem virtutis excolendae segetem praebeat, sive etiam, quod majorem exteriorum bonorum copiam habeat. Denique advertendum est, hujusce temporis beatitatem non parum pendere ab indole illius, qui beari debet. Nam diversa hominum indoles efficit, ut diversum vitae genus iis conveniat, atque arrideat; siquidem fieri nequit, ut quisquam delectetur ea vivendi ratione, quae cum naturali ejus ingenio pugnat. Hisce animadversionibus, contrariae, quas indicavimus, de beatitatis praesentis adeptione, philosophorum opiniones temperari, et magna etiam ex parte conciliari possunt.

ARTICULUS II.

An vitae humanae Plura sint mala, quam bona.

Quaenam sint causae ob quas homines vitam passim queruntur, perinde ac si

Omnes passim homines, quemadmodum a viris quibusdam sapientissimis animadversum jam est, frequentissime hanc vitam queruntur, perinde ac si ea malis undique esset referta. Universalis hujusce querimoniae, variae sunt causae. Prima sita esse videtur in quadam appetitionum naturalium im-

)deratione. Volunt nempe homines se beatissimos esse ; malis undique esset referta.
que quam fieri potest citissime ; cumque, hac vita ma-
nte, cumulatissimam illam, quam impotenter quaerunt,
atitatem nusquam reperiant, in tristitiam incidunt, nul-
mque lamentando finem faciunt. Altera est posita in quo-
m considerationis defectu. Plurimi enim sunt, qui vi-
m humanam ex ea tantum parte considerant, qua ma-
s scatet. Quod quidem ex adjunctis in quibus versantur,
)tissime est repetendum. Nam quum et tempora, in quae
rte inciderunt, et loca, in quibus morantur calamita-
bus abundent, inde fit, ut praetermissis commodis, in
ajus vitae incommodis exaggerandis ac deplorandis toti
nt. Tertia in ipsa corporis animique habitudine. Multi
amque reperiuntur ita natura comparati, ut ad tristi-
am magis quam ad laetitiam proni sint. Hujusmodi homi-
es tetro veluti nigrore oculos suffusi, quidquid vident,
l tenebricosum ac funestum existimant. Quarta in laudis
tudio ; scilicet homines passim narrari audiunt, probos
erumnis premi, improbis autem bene esse. Hinc aerum-
iosissimos se esse dictitant, ut hac ratione probitatis lau-
em sibi comparent. Quinta in nimio nostrî amore. Nam
t quisque tenerrime se amat, ita pariter ab aliis se a-
nari, ac sua, praesertim mala, iis cordi maxime esse vult.
uare calamitatibus et plurimis et maximis urgeri se af-
rmat, ut hac arte aliorum commiserationem atque amo-
em sibi conciliet. Sexta in quadam animi levitate ac va-
itate. Sunt namque homines, qui, ut ut immerentes, ab
liis nihilominus magni fieri ac suspici cupiunt. Quum
ero iis careant naturae artisque praesidiis, quae aliorum
dmirationem movere consueverunt, inusitatam quamdam
gendi rationem sectantur. Quamobrem et alienis se ma-
s quammaxime commoveri fingunt, et adscititio cuidam
oerori jugiter indulgent. Denique plerique sunt, et ii
uidem gravissimi ac sanctissimi viri, qui vitae hujus mi-
erias fuse persequuntur, atque aliis contemplandas pro-
onunt, non aliam ob causam, quam ut eos a fluxis avo-
ent rebus, atque ad solidiores ac pretiosiores, quas re-
gio pollicetur, opes expetendas inducant. Nos enim bo-
is praesentibus adeo mordicus adhaeremus, ut nisi di-
genti atque assidua contemplatione malorum, quibus vita
aborat, ab iis avelli penitus nequeamus.

Plura porro esse vitae hujus bona, quam mala ex eo Rationes quae evincunt huma-
otissime constat, quod homines passim eam impense ada-

nae vitae plura esse bona, quam mala,

mant, et quam fieri potest diutissime retinere ac protrahere student. Nulla enim est conditio, quantumvis misera, in qua omnes, si paucos admodum demas, non potius velint manere, quam mori. Id lepide significat magnus ille litterarum patronus Maecenas apud Senecam (*) hisce versiculis:

Debilem facito manu;
Debilem pede, coxa;
Tuber adstrue gibberum;
Lubricos quate dentes;
Vita dum superest, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

Id pariter ob oculos ponit Aesopus ille e Phrygia fabulator, pulcherrima lignatoris et mortis fabella, quae huc recidit: nimirum, homo egestate pressus, atque annis confectus lignatum ierat in silvam ; cumque recisos portans fustes domum rediret, tanto repente vitae fastidio est captus, ut, posito onere, mortem vocare coeperit; quae cum illico advenisset , rogassetque , quidnam abs se praestari vellet : fer , inquit ille, opem , ut hunc lignorum fascem humeris iterum mihi imponam. Itaque cum homines tanto amore hanc vitam prosequantur, fieri nequit, ut in ea major malorum copia sit , quam bonorum. Praeterea nemo nostrûm est, quem naturaliter non miseret eorum , quos primo adolescentiae flore mors immatura decerpit. At vero si vitam incommodis magis, quam commodis abundare crederemus, non miseratione sed invidia in eos, qui ante consuetum tempus intereunt, commoveremur. Omnes igitur vitam bonam magis esse, quam malam, natura impellente judicamus, ac proinde in hoc minime fallimur. Denique etsi homines ob eas, quas diximus, causas, suas jugiter proponant, ac querantur aerumnas; nihilominus ejusmodi agendi rationem sequuntur, quae satis demonstrat, eos sin minus, omni ex parte, beatos, at saltem haud miseros esse, idque vultu ad laetitiam frequentius quam ad tristitiam composito patefaciunt. Igitur dubitari nequit, quin plenior sit, in hominum vita, bonorum, quam malorum cumulus (45).

(*) Epist. 181.

(45) Jacobus Leopardi (Operette Morali) agens de humana felicitate, homines, inquit, reipsa sentiunt, se esse miserrimos; nihilominus malunt ipsi se decipere, ac credere se esse felices. Tum disputans de bonis

Quae Maupertuisius affert, ut demonstret majorem esse, in vita, malorum quam bonorum copiam;

Maupertuisius (Maupertuis) in suo de morali philo-phia Specimine, (*) plura docet esse humanae vitae ma- , quam bona; idque evincere nititur tribus potissime ar-umentis, quorum primum est hujusmodi: vita nostra in erpetuo quodam desiderio est posita, quo volumus ex no ad aliud transire, ut nempe mutemus eum animi mo-im sensumque, quem in nobis cient, ea quae adsunt. uod quidem probe demonstrat, nos numquam contentos

alisque contendit, nullum omnino esse in vita bonum, quod vanum on sit ac fictitium, aliaque permulta profert his similia, quae videntur co endere, ut homines in summam desperationem adducant. Leopardum efutandum suscepit Antonius Montanari (Scienza e Fede T. XI.) qui ropterea docet, multiplex esse humanarum propensionum genus; alias ravas, alias rectas: alias in bona finita, alias in bonum infinitum su-remumque; in pravis propensionibus explendis nullam esse posse bea-tatem. Quod autem attinet ad alias, ubi eae tendant ad bona finita, pe-nde ac si in iis esset omnino conquiescendum, homini beando impa-es prorsus sunt. Quamobrem mala pravarum appetitionum germina evel-enda, ac multiplici, qua natura humana laborat, indigentiae ita satisfa-iendum, ut et naturalia impleantur officia, et summi boni obtinendi spes latur. Quicumque ita se gerat, is quantum sinit praesens hominis con-itio, sine dubio felix erit, animumque inter varias vitae procellas paca-um tranquillumque servabit. Sane plurimi sunt hujusmodi homines, ui naturae desideriis temperate satisfacientes sua sorte satis contenti ivunt. Neque dicas eos in jucundo quodam errore versari. Nam sensus orum intimus contrarium testatur. Hisce demonstratis fatetur Montanari lurimos esse, qui, quantum ad bonorum, quae desiderant, pretium varie ecipiuntur. Tum exponit, qua ratione suam denique deceptionem co-noscant; quae quidem cognitio parit indignationem tristitiamque, in uam, ex quadam Dei providentissimi lege, incidere consueverunt ii prae-ertim, qui sensilibus voluptatibus immoderate indulgent. At praestat osum audire postrema haec sic eleganter explanantem: » il disinganno oi suole destare l'indignazione contro le cose stesse, le quali pare, che e abbiano tratto in errore, e nel dispetto si trascorre all' estremo op-osto, mentre da prima si dimandava ad esse ogni bene, e dopo si af-erma, che non sono altro che chimere sogni e fantasmi menzogneri. a la colpa di chi è? delle cose, o degli uomini? Da ciò poi ne con-eguita, che ostinandosi i sensuali a tenere gli occhi fissi a terra, mentre cuore anela all' infinito, debbono raccoglierne una certa tristezza in-eriore, il tedio e la noja; e questo pur troppo è il verme, che rode l'a-imo di tutti coloro, che non operano secondo i dettami della morale. nfatti l'esperienza ci ammonisce, che vi hanno degli uomini infelici, e a mestizia dell'animo loro si rappresenta visibilmente negli occhi e nel olto. Ma se portiamo più oltre le nostre investigazioni troveremo che uesti tediati di sè, del mondo, e della vita sono per lo più coloro; che ervono agli appetiti; perciocchè quei diletti, che gli uomini sensuali cercano, come loro precipuo fine, non appagano mai l'animo, ma la-ciano la nausea interiore. E questa ne pare una provida legge stabilita all' Arbitro sapientissimo delle cose ad ammonimento per gl'incorrotti, guardarsi dal fascino dei vizî, che adescano al male; di punizione agli liri, che dimentichi della nobiltà di loro natura si avvallano a vivere a odo dei bruti. «

(*) Essai de Philosophie Morale.

esse eo sensu, quem in praesenti experimur; quippe qui malumus eo carere. Praesens igitur sensus, pro quodam malo est habendus; ac propterea tota hominis vita non est aliud, quam perpetua quaedam malorum series. Hoc autem est alterum: nos ubi primum aliquid cupimus, volumus illico illud adipisci, cujusvis morae impatientes; immo vero vellemus, totum illud tempus, quod rei, quam cupimus adeptionem antecedit, in nihilum redigi. Quare cum nos aliis subinde atque aliis desideriis perpetuo ducamur, necesse est, ut simul velimus, vitam nostram totam pariter interire ac penitus deficere; quod profecto haud vellemus, nisi eam omni ex parte malam esse arbitraremur. Postremo unusquisque, inquit, numquam non studet animum relaxare suum, variisque illum oblectamentis recreare; idque praestat non aliam ob causam, quam ut taedium fastidiumque devitet. Igitur nemo est, quem non taedia et fastidia jugiter obsideant ac premant.

Ea penitus refelluntur.

Hisce nos Maupertuisii argumentis ita cum Zanotto reponimus: ac primo quod ad primum attinet, animadvertimus, non omnem animi affectionem, quam mutare homo velit, malam esse habendam. Fieri enim potest, ut quis bonum cum bono alio majori commutare velit. Tum vero quod mutatur, non malum, sed minus bonum censetur. Ita si quis voluptatem, quam percipit ex gymnastica exercitatione commutare velit cum ea, quam sperat se percepturum ex scientia, non idcirco affirmabimus exercitationem gymnasticam esse malam, sed solum dicemus eam esse, prae scientia minus bonam. Neque dicas, malum, docente Maupertuisio, non esse aliud, quam quemdam animi sensum, cui vellet homo nuncium remittere, cuique proinde antefert ejusdem privationem. Nam qui bonum cum bono alio majori commutare cupit, is bono commutando, non ejus privationem sed bonum aliud antefert. Igitur ex eo quod quis praesentem animi affectionem mutare cupit, perperam colligis eam esse malam. Sane si malum est, quidquid mutare volumus, ipsa bona erunt mala. Nullum enim est bonum quod homo, eodem potitus, cum bono alio majori non libenter commutaret. Accedit, saepe fieri, ut homo velit quidem bonum, quod adest, cum bono alio, quod abest commutare, non autem velit id efficere in praesenti. Nam cum sentiat sibi nunc accommodatum maxime esse illud quod habet; mox vero accommodatum fore aliud, quod habebit, praesenti bono libens fruitur, etsi velit ei nuncium

leinde remittere ad habendum bonum majus. Nemo autem dcireo affirmaverit malum esse id, quod cum alterius desiderio nunc degustamus, nisi affirmare pariter velit, mam esse fabulam scenicam, malam venationem, malam coenam; siquidem nullus est, qui hujusmodi oblectationes velit esse sempiternas. At quoniam de humano desiderio aliquid attingimus, hic nobis expendenda breviter est opinio eorum, qui putant, quodvis desiderium, cum quavis, vel imperfecta, felicitate omnino pugnare. Quae quidem opinio aliena maxime esse deberet a Maupertuisio, qui ad felicitatem id unum requirit, scilicet, ut bonorum copia exsuperet copiam malorum. Hinc enim sequitur, felicem esse posse, vel cum, qui multiplici angitur desiderio, dummodo hujusce anxietatis incommodum, incommodis aliis adjunctum, commodorum cumulo aliquantulum superetur. Porro duplex est desiderium, aliud nempe inquietum atque sollicitum, aliud quietum ac tranquillum. Ad primum genus spectant ea desideria, quibus homo, ob bonum, quo caret, adeo torquetur atque excruciatur, ut bonum, quod habet, vix persentiat. Talis est conditio ejus hominis, qui tantopere honores desiderat, ut, donec eos consequatur, neque chorearum, neque epularum, quibus interest, voluptatem gustare queat. Hujusmodi desideria anxia maxime sunt ac perniciosa, utpote quae quodam quasi veneno ac peste felicitatem inficiunt et corrumpunt; non tamen sunt ita frequentia, ut homo, praesertim si prudens sit ac moderatus, ab iis plerumque non sit vacuus. Ad alterum genus spectant ea desideria, quibus homo in bonum, quo caret, ita fertur, ut neque ob ejus privationem admodum angatur, neque impediatur quominus interea iis, quae habet, delectetur. Hisce desideriis plena est hominum vita, quin tamen, per ea felicitas auferatur, aut multum perturbetur. Quamobrem ea ne inter mala quidem recensenda videntur, hoc ipso, quod ex illis animus neque vexatur, neque impeditur, quominus iis, quae adsunt, perfruatur. Immo vero intensiora quaedam desideria, quae hominis animum non parum sollicitant, inflammantque, ubi spem habeant comitem, tantam interdum homini afferunt delectationem, ut is nolit eam in praesenti commutare cum ipso illo bono, quod desiderat. Hinc ipse desiderii sui expletionem consulto retardat; quia nempe sentit, illam eo gratiorem sibi ac suaviorem futuram, quo fuerit diutius expectata. Non igitur quodvis desiderium cum imperfecta

vitae hujus beatitate reipsa pugnat. Ex his fluit responsio ad secundum, scilicet pauca admodum esse desideria ita vehementia, ut nullam patiantur moram. Quotus enim quisque est, qui tanto animi ardore quidpiam desideret, ut non velit vivere tum quoque, quum illud nondum est consecutus, una interea contentus spe, quae quamquam deficeret, non propterea vellet se non esse; siquidem alia haberet bona, quibus se recreare ac sustentare posset. Ita si quis forte adolescens scientiam cupiat, quam adipisci nequit, nisi confecto multorum annorum curriculo, nemo profecto affirmaverit eum toto illo tempore, quod scientiae adeptionem antecedit, infelicem esse, ac proinde velle, ut illud statim evanescat. Eo namque tempore etsi caret scientia, cujus desiderio flagrat, non tamen idcirco caret pulcritudine, divitiis, honoribus, voluptatibus, epulis, ludis, spectaculis; quibus quidem bonis addere potest et spem, qua gaudet jam tum, se tandem aliquando scientiae laude insignem atque illustrem futurum. Igitur unius alteriusque desiderii impetus, quantumvis magnus, minime obstat ne nos aliqua hic felicitate, perfruamur. Denique ut ad tertium respondeamus, ultro fatemur, hominem totum esse in quaerendis oblectationibus, ad fastidium, quo premitur defugiendum; at simul contendimus, eum saepe reperire id, quod quaerit. Hinc autem geminam haurit voluptatem, alteram ex ipsa oblectatione, quam invenit, alteram ex fastidii fuga dimanantem. Neque enim est credendum, homini oblectationem quaerenti id unum esse propositum, ut scilicet molestiam non sentiat. Vult enim praeterea voluptatis suavitatem degustare. Nam profecto contentus haud esset sorte lapidis, qui utriusque est expers. Non itaque homo dicendus est miser, quia miserias suas arcessitis oblectamentis levare jugiter studet; sed potius felix hoc ipso, quod horum beneficio levare illas potest.

CAPUT IV.

DE SUBSIDIIS AD VITAE HUJUS FELICITATEM PERFICIENDAM IDONEIS.

ARTICULUS I.

De Moderatione.

Moderatio quid sit.

Inter subsidia, quibus vitae hujus felicitas parari consuevit, numeranda in primis est moderatio, quae partim bo

rum cupiditatem, partim vero malorum timorem sensumc respiciat. Quatenus ea spectat cupiditatem bonorum, stulat, non quidem, ut nihil desideremus, sed ut desiria nostra ratione dirigamus, ac temperemus pro viris, quibus instruimur, proque adjunctis, in quibus vermur. Hinc vetat, ne quid unquam cupiamus, quod aut avum sit, aut absurdum, aut demum nostrae conditioni la ex parte contrarium. Quatenus autem moderatio spet timorem sensumque malorum, iis, quantum fieri pott, mitigandis levandisque operam navat.

Quonam fundamento nitatur.

Moderationis fundamentum in eo positum est, quod tura humana paucis eget, ac facile expletur. Neque dis id quadrare quidem in eos, qui censentur adhuc esse statu naturali, non autem in nos, qui sumus in statu vili, in quo ab indigentiis adscititiis, quarum infinitus est merus, non minus sollicitamur, quam a naturalibus. uadrat enim in utrosque. Nam et is, qui vitam agit citem, dummodo caveat, ne a prima rerum specie deciatur, ac paullo attentius consideret, quam pauca sint, iae postulat natura, quaeque probat ratio, facile intellit, plurima ex iis, quibus homines tantopere inhiunt, supervacanea prorsus esse, atque adeo etiam noxia, cumque teri illo sapiente tandem exclamabit: quam multa sunt, uibus ego haudquaquam indigeo! Homini, vel cum aliis civitate vitam agenti pauca satis esse demonstrat exemum multorum, eorumque in primis illustrium, viroum, quos moderatissimos fuisse accepimus interea dum teri in iisdem versantes adjunctis, cupiditatibus suis aena omnia laxabant. Ex eorum numero merito habetur ocion ille atheniensis, qui spretis divitiis, repudiatisque nis a Philippo rege oblatis, preclarum moderationis explum filiis suis haereditatis loco reliquit. « Fuit enim, ste Cornelio Nepote, perpetuo pauper, cum ditissimus se posset, propter frequentes delatos honores potestatesie summas, quae ei a populo dabantur. Hic cum a rege hilippo munera magnae pecuniae repudiaret, legatique rtarentur accipere, simulque admonerent, si ipse his fale careret, liberis tamen suis prospiceret, quibus difficesset in summa paupertate tantam paternam tueri gloam; his ille: si mei similes erunt, idem hic, inquit, agels illos alet, qui me ad hanc dignitatem perduxit; sin issimiles sunt futuri, nolo, meis impensis, illorum ali aurique luxuriam ». Praeterea ipsa vestiendi agendique ra-

tio (la moda), quae apud populos cultiores perpetuo mu
tatur, satis confirmat, quod dicimus, scilicet cupiditate
quidem latissime patere, necessitatem autem utilitatemqu
angustis omnino finibus concludi; ex ea siquidem consta
plurima esse, quae cum antea necessaria sint habita, ina
nia modo ridicula ac perniciosa existimantur. Quid quo
idipsum testantur ii quoque, qui a moderatione sunt ma
xime alieni? Hujusmodi enim homines saepe queruntur
sibi esse facienda ea, quae facere nullo pacto vellent; it
queruntur, divitias sibi esse profundendas luxuque dif
fluendum, ne scilicet videantur inferiores aliis qui, eo mo
do, se gerunt. Hac ratione dum suam libertatem verbis ja
ctant, ab aliorum se voluntate ac libidine, ad instar servo
rum pendere, factis ostendunt. Itaque dubitari nequit, qui
homo, in ipso civili statu constitutus, paucis contentus es
se possit; si tamen adscititiis cupiditatibus expoliare se pr
viribus studeat. In qua quidem naturae explendae facilitat
nititur moderatio.

Quanta sit moderationis utilitas.

Multa porro sunt, eaque ingentia moderationis com
moda. Primo enim, qui moderatus est, is est liberrimus
Nam quum paucis egeat, ab hominibus locupletioribus a
potentioribus non admodum pendet. Hinc neque se abjic
prosternitque, neque mentitur veritatemque reticet, assen
tatorum more, ad illorum scilicet gratiam captandam co
servandamque. Praeterea proclivior est ad miserationem
liberalitatemque, ob mala, quibus alii premuntur, ac m
nime invidus, ob bona, quibus affluunt. Denique gratu
in summum rerum opificem, felicitatis perfectae ab eode
obtinendae spe sustentatur, ac mirifice recreatur. Veru
ut apertius pateat, quanta sit moderationis utilitas, br
viter conferamus hominem moderatum cum immoderato
re quadam certa, cujusmodi est honor. Vitae hujus fel
citati, uti nihil magis favet, quam moderatus in honor
appetendo animus, ita nihil magis adversatur quam ami
tio. Moderatio hac in re postulat, ut ne velimus tales v
deri, quales reipsa non sumus. Quo sane nihil est a
quius; praesertim quum honor non sit per se expetend
sed habendus pro quodam bonarum actionum consectari
virtutisque excolendae invitamento. Nullus autem est be
titati propior, quam qui erga honorem ita plane sit co
paratus. Et re quidem vera, dum homo ambitiosus su
rum immemor officiorum vanam honoris umbram frust
persequitur, homo ab ambitione alienus id sibi in prim

roponit, ut scilicet officiis suis rite fungatur. Ille vehe-enter dolet, sibi ab hominibus denegari id, quod se me-eri falso existimat, hic tacite laetatur, se meliorem in es, atque honorabiliorem fieri. Ille turbatur persaepe at-ue extimescit, ne forte fallax ille splendor, quo circum-atur, obscuretur, aut aliqua ex parte minuatur: hic pa-atus ac securus virtuti acquirendae augendaeque animum onstanter intendit. Verbo, dum ille graviter angitur, si-e quod cupit habere id, quod obtinere nequit, sive quod metuit amittere id, quod forte obtinuit, hic tranquille per-uitur ea honoris parte, quae illum perpetuo sequitur, uaeque tanto magis est debita, quanto magis ab eadem ectanda se temperavit (46).

Moderationis acquirendae subsidia.

Cum tanta sit moderationis utilitas, operae pretium st videre quibusnam subsidiis ea paretur. Inter varia oderationis parandae subsidia, haec sunt praecipua. Pri-o conferenda est sors, quae nobis obtigit, cum sorte a-orum, quibus res minus bene vertant. Hinc apparebit, turimos esse, qui etsi, prae nobis, minorem habeant bo-orum copiam, majori nihilominus animi pace donantur.

(46) Moderatio versari debet in iis quoque bonis, quae animum exor-nt, quaeque per se expetuntur, cujusmodi est scientia. Sane nihil tam git animum, quam scientiae cupiditas, cui nullus imponatur modus. inc fit, ut ipsa sibi noceat, cum auferat animi tranquillitatem, quae ad erum investigandum atque inveniendum tantopere est necessaria. Quae tantaque sint immoderatae hujus cupiditatis damna eloquenter demon-rat Federus, in Analysi humani cordis, his verbis: chi con troppo ardo-, inquit ipse (Ricerche Analitiche sul cuore umano L. 4. p. 1. c. 1) va cerca di cognizioni; non oblia egli quasi sempre d' impiegar quelle, e già possiede, per l'ultimo scopo, per la virtù, per la felicità? Quante ili applicazioni non si potrebbero dedurre dalle comuni conoscenze, che ire non han luogo a motivo della incontentabilità! Quante volte non oblia, non si trascura, non si sprezza ciò che è più utile, più essen-ale, per seguir le frascherie, per seguir le bagatelle, le fatuità! Quante olte non si sprezza il poco, che si ha, e che potrebbe essere abbastan-a per cercar quello, che non può aversi, e che non ci abbisogna! In ezzo alla sfrenatezza delle brame, ci abbandona anche la saggezza nella elta de' mezzi, e del giusto cammino per giungere allo scopo. Mentre reano alcuni di scoprir con poche idee di limitato ingegno, ogni re-ndito mistero, si confondono fra la complicazione del loro stesso ra-ocinio s'immergono fra mille inestricabili dubbiezze, si precipitano nel-incredulità, e giungono a negar perfino l' esistenza d' un autore dell' niverso ». Quibus, aliisque, quae ex nimia sciendi aviditate manant, in-mmodis recensitis sic ille suas hanc in rem animadversiones excla-ans absolvit: » benedetto il filosofo, l'amico del vero, il quale si per-ade, essere inutile per noi ciò che non possiamo sapere, e che colui, il ale vuol sapere più di ciò, che la natura esige o permette; giunge a ender l'ombre per corpi, l'apparenza per verità, o a dubitar d' ogni rità e conoscenza ».

At nos contrarium efficimus; videlicet mentem oculosque defigimus in iis, qui commodis hisce exterioribus undequaque circumfluunt, eosque beatissimos existimamus. Ceterum quoniam ab hujusmodi hominibus contemplandis ac suspiciendis abstinere nolumus; saltem consideremus, quam tenuis sit, ac prope nullus fructus, quem ex tanta rerum affluentia percipiunt, quamque multis negotiis curisque distineantur, ac torqueantur, ob domos, agros, armenta, servos, quibus tantopere abundant. Deinde animadvertendum, hominem, qui suis desideriis habenas remiserit, ad tantam animi imbecillitatem paullatim devenire, ut neque illa compescere, neque ad certum fixumque terminum tendere unquam possit. Quare nova perpetuo desiderabit; tum quia in iis, quae consecutus fuerit, numquam reperiet tantam bonitatem tantamque pulcritudinem quantam inesse putaverat; tum quia novae rerum illecebrae ad statum mutandum jugiter invitabunt. Praeterea cupiditatibus nostris quotidie aliquid demendum donec ad justum numerum justamque mensuram fuerint revocatae idque toties iterandum, quoties necessarium videbitur. Sunt enim cupiditates nostrae in hoc similes arborum ramis, qui nisi opportuno tempore putentur, ita undequaque excrescunt, ut alter alteri impedimento sit, ac damno. Denique cogitandum, nullum esse, vel inter eos, qui ceteris antecellunt, atque imperitant, cui omnia ad voluntatem succedant. Quamobrem nobis, qui a regum opulentia ac potentia longissime distamus, nec grave admodum esse debet, si quid nostris votis, ut ut rectis ac moderatis, forte adversetur. Hisce aliisque, id genus, subsidiis, moderationem, sine qua nulla hic est felicitas speranda, si volumus, brevi obtinebimus.

Quantum mali, quo premimur acerbitas mitigari a nobis possit.

Humana beatitas non modo boni possessionem, sed e mali vacuitatem postulat. Fieri autem nequit, ut homo quibusvis malis sit vacuus. Ex iis enim multa inevitabiliter ingruunt; multa ipse sibi parat et facit. Nihilominus, quaecumque sit malorum, quibus premimur, origo eorum nos vim magna ex parte retundere possumus. Integrum namque nobis est, impressioni, quam illa in nostr corpore animoque efficiunt, pro arbitrio obsecundare a obsistere. Atque ut initium ducamus ab iis malis, qua corpori tribuuntur, animadvertendum est doloris sensum non corporis, sed animi esse maxime proprium. Porr hujusmodi sensus, non tantum impressioni, quam externa

musae in corpore nostro efficiunt, quantum attentioni, uam animus ad eum adhibet respondere consuevit. Doris sensum remitti vel intendi pro minori vel majori nimi attentione ad eum adhibita certum est atque exloratum. Non modo in sensum, sed et in ipsa corporis rgana sensui inservientia suam animus vim exerit, eaque nusarum externarum actioni magis minusque obnoxia cit. Immo vero interdum evenisse scimus, ut morbi, quius corpus laborabat, animi attentione alio conversa, mitum in modum levarentur. Itaque homo in malis, quae orpori tribuuntur, molestam animi affectionem, aliis iisue validioribus affectionibus mitigare plurimum potest. ane intensiores ipsi dolores minime impediunt quominus nimus ad alia revocetur, ac quodammodo distrahatur; a subitus timor, aut etiam laetus nuncius insperato acptus, fecit aliquando ut aegri quidam, morborum, quibus ruciabantur, immemores perinde se gererent ac si essent ini. Multo autem facilius est doloris acerbitatem mitiga, quum dolor a variis rerum eventibus menti obversanbus unice proficiscitur; tum siquidem integrum nobis est, imum ab iis considerandis avocare. Quare cum ita se s habeat, nos in culpa sumus, si mutuis colloquiis, utibus occupationibus, rusticationibus, externis terris invindis, libris legendis, aliisque similibus subsidiis, infelitati nostrae finem haud imponimus. At, inquies, homo grapressus cura, saepe destituitur vi ad deliberandum atue ad agendum necessaria. Certe si rem in extremum dicrimen adduci siverit; si manum ab opportunis subsidiis dhibendis diutius abstinuerit; si in facilioribus se se exrcere neglexerit, nihil efficiet. Haec enim curarum lenienarum ars, aeque ac alia quaevis habilitas, nonnisi paultim ac diuturna exercitatione addisci potest. Quicumque nim animo cadit in levioribus, quae passim occurrunt, in rarioribus ac gravioribus deficiat necesse est. At homines saepe uti nolunt iis remediis, quae in promptu hafent; sive quod non vident, quid sibi prosit, sive quod ultiplici errore ducuntur. Quidam existimant, honestum axime esse ac justum dolori indulgere, tristitiaeque se edere. Alii autumant, id esse necessarium, tum ad ostendendum pretium ejus boni, quo sunt orbati, tum ad obequendum divinis decretis. Neque desunt, quibus proclitas ad sentiendum adeo nobilis, adeoque propria videur animi generosi, ut malint eam augere, ubi mediocris

sit, quam imminuere, ubi sit nimia. Hujusmodi homines a vera germanaque sapientia plurimum distant. Nam quod felicitati hominis adversatur, eumque ineptum facit tum ad suam, tum ad aliorum utilitatem procurandam, id neque indolem ingenuam praeseferre, neque rationi probari potest. Quae diximus remedia, iis quoque malis, quae nobis merito infliguntur, adhibere commode possumus. Nam quamquam ipsae, quas admisimus, culpae sint nobis execrandae, quod quidem eo facilius praestabimus, quo duriora fuerint, atque acerbiora earum consectaria; nihilominus diligenter est cavendum, ne moeror inde conceptus ad desperationem nos trahat, aut de vi nobis insita quidquam detrahat; ceterum si beatitas nostra requirit, ut omni, qua possumus, ope, malorum, quibus urgemur, vim obtundamus, multo magis requiret, ut ipsi nos eam minime acuamus. Id vero imaginatione potissimum, atque attentione altius defixa effici consuevit. Nam animus, quo diutius iis, quae displicent, considerandis immoratur, eo acerbius dolet ac tristatur. Hinc ex levi malo gravissima interdum extitit tristitia, quae ne ipso quidem malo sublato, auferri penitus potuit.

Quaenam potissime animadversiones, in malis, quae vitari nequeunt, nobis solandis inserviant.

Mala quae vitari nequeunt, non modo animi attentio ne alio conversa, sed et multiplici consideratione in iisdem versante leniri queunt. Ac primo inspiciendum est malum ex ea parte, quae aliquam boni speciem praeseferti Constat enim nihil esse, quod sit omni ex parte malum Revera mala omnia quibus affligimur, cujusmodi sunt morbi, bonorum exteriorum jactura, amicorum interitus et alia his similia, multa nobis afferunt commoda. Nam et nos tuentur ab animi elatione et vanitate, in quam ii qui diuturna vitae prosperitate utuntur, facillime incidunt, et nos movent ad paranda bona, quae animum ex ornent, quaeque nobis invitis auferri nequeant, et amplam nobis virtutis excolendae segetem praebent. Praeterea a invidia, damnisque omnibus ex ea proficiscentibus nos servant; aliorum miserationem amorem atque existimationem nobis conciliant; a sensilibus hisce rebus paullatim nos divellunt, atque ad mortem fortiter subeundam nos comparant. Denique et illud est iis acceptum referendum, nã mirum quod aptiores nos efficiunt ad persentiendam laetitiam, quam deinde afferunt bona, quae in eorum locum succedunt. Hujusmodi animadversiones accommodari possunt iis quoque malis, quae nobis afferunt alii homines

Sane quam saepe alii aliis profuerunt iis ipsis conatibus quibus eos perdere volebant! Adversariorum insectationes virtuti adeo inserviunt, ut sine illis nulla virtus, quae solida sit et firma, consistere posse videatur. Eundem in modum ad aperienda nobis vitia, quibus laboramus, errores quibus ducimur, patefaciendos, nihil tantum confert, quantum censura hominis inimici. Adversariorum nostrorum actiones non modo in effectibus, quos pariunt, sed et in causis, a quibus oriuntur, boni aliquid praeseferre nobis possunt. Et quidem plurimum expedit, eas hac ex parte a nobis spectari, ut scilicet ab ira vindictaque facilius abstineamus. Itaque possumus expendere adjuncta, in quibus adversarii nostri versantur, ac sedulo investigare, quidnam nos in simili rerum discrimine acturi fuissemus; possumus animum advertere ad varias animi dotes, quibus sunt iidem praediti, et videre, an non sint potius ob eas laudandi, quam ob contraria vitia reprehendendi. Denique debemus ipsi nobiscum reputare utrum nos aliquam dederimus causam, cur inimici ita se gererent. Hisce aliisque similibus animadversionibus inimicorum injuriae iraeque nostrae multum attenuantur. Praeterea dolori nostro solamen petere possumus ex eo, quod haec omnia finem tandem aliquando sint habitura. Quamobrem ipse, quo nunc angimur, dolor sine dubio desinet, et quidem brevi si vehemens sit; siquidem vehementia diuturnitatem non habet. Si autem sit levis, facile perferetur; modo eum non nimis augeat phantasia. Sane dolores nostri plerumque leves admodum essent, si ex praesentibus dumtaxat malis proficiscerentur. At phantasia cum sistat animo, vel ea, quae temporis spatio a nobis longissime distant, facit, ut non tantum de malis praesentibus, sed et de iis, quae sunt eventura, deque iis, quae sunt praeterita, doleamus. Accedit saepe fieri, ut quemadmodum hyemi ver, ita moerori laetitia succedat. Quare si quum tristamur, id cogitaremus, sine dubitatione inter ipsa mala, in antecessum laetaremur. Nihil autem est quod ad dolores leniendos tantum valeat, quantum spes cumulatissimae illius beatitatis, quae post hanc vitam bonos manet. Hanc ergo foveamus, et doloris cujusvis, vel acerbissimi, aciem vix persentiemus. Ad haec, conferamus ea, quae patimur nos, cum iis, quae patiuntur ceteri homines. Quicumque humanae conditionis oblitus in hanc venerit opinionem, ut putet se ad gaudium uni-

ce, atque ad laetitiam esse natum, is ubi oculos parumper circumferat, sine dubio videbit, nullum esse hominum coetum, nullum hominem, qui multis non vexetur aerumnis. At, inquies, miserum esse inter miseros exiguum sane ac vile solatium est. Reponimus hîc non agi de summa miseria, sed de ejusmodi statu, qui pluribus abundet, bonis, quam malis, quique propterea, omnibus pensitatis, sit reipsa expetendus. Accedit, haec mala, consectaria quaedam esse sapientissimarum quarumdam legum, quarum mutatio majora plerumque incommoda esset allatura; itaque nec justitiae, nec naturae consentaneum est, ut velimus a calamitatibus ac doloribus in hac vita immunes esse. Neque vero dicas, malorum distributionem adeo inaequalem esse, ut nostra plurima sint, eaque gravissima, aliena pauca et levissima. In hoc enim, nisi diligentissime advertimus, facillime decipimur. Certum est sua cuique mala nota maxime esse atque explorata; at hoc ipso non est tanta asseveratione affirmandum, aliena mala esse minora. Nam qui corpore levius affligitur, is fortasse animo gravius angitur ob avaritiam, ambitionem, invidiam, aut etiam ob injustitiam ac duritiem eorum a quibus pendet, vel ob indocilitatem improbitatemque eorum, quibus praecst. Ceterum etiamsi in eodem mali genere versari velimus, plurimos ubique reperiemus, qui malis a nostris minime diversis non minus, immo vero etiam magis quam nos, premuntur ac divexantur. Alienarum aerumnarum consideratio animum quoque nobis addit et spem. Sentimus enim aequum esse, ut quemadmodum illi aerumnas suas fortiter perferunt, aut jam pertulerunt, ita nos nostras eadem fortitudine ac constantia perferamus. Itaque ubi frequentius consideremus, quam sint vitae hujus mala hominibus naturalia et communia; ubi conferamus nostra potius bona, cum alienis malis, quam nostra mala cum alienis bonis, nulla nobis unquam accidet tanta calamitas, ut non aequo animo toleranda videatur. Postremo animadvertendum est, stultissimum esse divinis decretis, quae certissime sunt implenda, obluctari. Porro ceteris paribus multo optabilius est sors ejus, qui divinis decretis ultro obsequitur, quam ejus, qui pertinaciter iisdem resistit. Constat enim, in quibusvis rerum adjunctis, hunc magis pati quam illum. Neque vero se res aliter habere potest. Nam qui perpetuo queritur sortem, quam mutare nequit, totoque

animi impetu illuc tendit, quo numquam perveniet, is et imbecillior in dies efficitur, et suorum malorum sensum iteratis comparationibus exasperat. Nostris igitur malis numquam satis medebimur, nisi immobilibus Dei providentissimi decretis volentes lubentesque obsequamur.

ARTICULUS II.

De paranda animi pace.

Quidnam si quod hominibus animi pacem eripit

Nostra haec felicitas animi pace continetur. Porro unum est, quod animi pacem nobis aufert, videlicet falsa, qua imbuti sumus, opinio, quod attinet ad mundi hujus administrationem. Omnes enim nec advertentes putamus, omnia propemodum, quae in mundo fiunt, praesertim vero ea, quae ab hominum pendent arbitrio, male fieri. Hinc frequentissime perturbamur; hinc angimur, magnamque praesentis beatitudinis jacturam facimus. Sane si persuasum nobis esset, mundum hunc, in iis ipsis, quae ab humana pendent libertate, rectissime administrari, nulla nos perturbatione unquam afficeremur; varia quidem rerum eventa eatenus nos perturbant, quatenus accidunt praeter opinionem voluntatemque nostram. Atque haec est causa, ob quam ex uno eodemque eventu, alii quidem tristitiam, alii vero laetitiam concipiunt; quia scilicet illi eventum improbant, noluntque, ni contra illud approbant ac volunt. Itaque nihil, sive in nobis, sive in aliis evenire unquam potest adeo malum, ut si nostrae opinioni voluntatique sit consentaneum, nos turbet; nihilque adeo bonum, ut si sit contrarium, delectare nos valeat. Quapropter si plenam animi pacem adipisci volumus, emendanda nobis est opinio, ac variis rerum eventis accommodanda voluntas, ut quaecumque eveniunt sive bona, sive mala, sive ad nos sive ad alios spectantia, ea nos evenire probemus ac velimus; quatenus nempe omnia prorsus eventa ad optimam mundi administrationem sine dubio conducunt (47).

(47) De animi pace plura disserit Degerandus in opere quod suipsius Educatio inscribitur (Lib. 2 Sez. 3. Capit. 4.). Ac primo animadvertit, eam non in perturbationum vacuitate, sed in moralium, quibus homo pollet, facultatum concordia ac veluti harmonia sitam esse. Tum docet, eam ex fideli officiorum naturalium custodia dimanare. Postremo demonstrat, quam sit ea suavis atque utilis, non modo nobis, si quidem eam

Unusquisque facile potest in hanc venire sententiam, ut judicet mundum hunc rectissime administrari.

Cuique autem nostrûm integrum est ac facile ita se comparare ac gerere, erga ea, quae sunt vel fiunt. Neque enim id postulat, ut varias rerum atque eventorum rationes intime perspiciamus, quid nempe sibi velint tot tantaque corpora per coeli spatium dispersa, quo tendat eorum motus, quorsum in hac, quam incolimus tellure tanta sit lapidum, plantarum, atque animantium varietas, quare tam saepe, inter homines, injustitia cum utilitate consocietur; curnam tot tantaeque hominum caedes in bellis edantur; quamnam ob causam tam frequentes tamque subitae existant rerum publicarum conversiones, atque alia hujusmodi. Nos enim quo fine haec fiant, plerumque neque scimus, neque scire possumus. Contra, nemo est, qui nequeat id percipere, videlicet nihil unquam evenire, quod Deus non jubeat, aut saltem non sinat fieri. Hoc nos ubi animo frequenter revolvamus, facile judicabimus, in iis, quae sunt vel fiunt nihil esse, quod, si ad supremam Dei providentiam revocetur, probari nobis non debeat. Ne vero, in eo judicio ferendo, quidquam haesitemus, oportet ut ingentem de divina providentia opinionem nobis comparemus. Hac namque opinione ducti, in mundi administratione, vel ea

nacti simus, sed et aliis, quibuscum vitam agimus; quam praestet sensili voluptati; quam conferat ad praeclara quaedam facinora patranda; quam denique sit ei contrarius privatae utilitatis sordidus amor. At digna in primis sunt, quae huc afferantur, ea, quae dicit de pacis et doloris conjunctione, deque nexu, qui inter animi pacem, et naturae contemplationem intercedit. Nam quod attinet ad primum « questa pace, inquit ipse, non isfugge da ogni dolore; può anzi conciliare certe pene del cuore con certe sollecitudini; ed esistono pene e sollecitudini legittime; e le cose legittime non guastano il concerto composto dalla giustizia e dalla verità. Allorchè soffriamo con fermezza; il dolore è accettato dalla rassegnazione; talora la pace diventa più squisita; il dolore si accorda, mediante relazioni segrete ma reali, col destino dell' uomo; nulla di quanto vive nell' ordine generale, turba l' ordine interno; forse le lagrime scorrono, ed allora non sono debolezza, ma tributo meritato, e, perchè dovute, sollevano. Inoltre nella pace dell' anima è qualche cosa di balsamico, che lenisce le ferite dell' anima, ed anche i dolori del corpo ». Quod autem attinet ad alterum, haec inferius addit: « forse a lei non dobbiamo la quiete di godere la contemplazione della natura? E per altra parte la contemplazione della natura non ci dispone a ricuperare la pace interna? L' immagine della pace, del continuo espressa in quelle scene varie, nei graziosi quadri offerti dalla natura ai nostri occhi comparisce sensibile e viva; ci risponde, ci applaudisce, se noi siamo in accordo con noi stessi, e ci richiama all' accordo, dove vi mancassimo. Così la natura sorride a quelli soltanto, che sono buoni o sinceri nel nuovo amore pel bene; accoglie l' innocenza, o il pentimento; dacchè la pace è parto dell' uno, o dell' altra. Lo spettacolo della bella natura può dirsi lo specchio dell' anima virtuosa ».

commendabimus, quae perperam facta videbuntur. Quod quidem mirifice illustratur comparatione gubernatoris clavo assidentis. Nam qui navi per mare iter facit, dum varias considerat nautarum actiones, quibus officio quisque suo rite fungitur, interdum errore, interdum etiam timore corripitur, utpote qui facile animum inducit suum, ut credat earum aliquas esse inanes, aliquas etiam noxias; at si accedat ad eum, qui clavo assidet, ac videat instrumentorum, quibus ille utitur copiam et apparatum, simulque intelligat, nihil ibidem agi, absque ejus nutu, omnem illico errorem ac timorem abjiciet, atque in portum brevi se perventurum confidet. Ita ingens de alterius peritia opinio facit, ut ejus regimini totos nos ultro committamus.

Quam certum sit, omnia quantumvis abjecta a Deo curari ac regi.

Porro nemo, nisi insanus aut impius, dubitaverit, quin Deus rebus abs se conditis continenter prospiciat. Primo enim id per se fluit ex ipsa supremi conditoris notione. Nam quicumque aliquid effecerit, is naturali quodam amore illud prosequitur. Fieri autem nequit, ut non curemus ea, quae vere amamus. Igitur Deus rerum omnium curam habet, hoc ipso, quod eas ex nihilo eduxit, atque unamquamque pro merito diligit. Praeterea constat, in hac rerum universitate, iis ipsis, quae ratione ac sensu carent, naturaliter propositum esse, ut quosdam veluti scopos attingant. Videmus enim ea subsidiis quibusdam aptissimis esse instructa, quibus mira quaedam efficiunt, aut aliquid sibi maxime accommodatum consequuntur. Extat insuper, praesertim inter animantia et res animi expertes, naturalis quidam nexus in eo positus, quod illa his indigeant, hae vero illorum indigentiae affatim satisfaciant. Porro neque ille ad agendum impulsus, ad certum fixumque terminum tendens, neque hic nexus, quem inde egestas, hinc utilitas faciunt, fortuitus merito dici potest. Haec enim habent constantiam, quae abest a fortuito. Itaque apertum est, in hac rerum universitate plurima extare, quae ad certos quosdam usûs finesque, suapte natura, sunt destinata. Quod sane est credendum de aliis quoque rebus, quarum usûs finesque nos adhuc latent, atque in omne posterum tempus fortasse latebunt. Nam quum novae semper rerum, vel abjectissimarum, propensiones atque habilitates in dies innotescant, nullibi tanta est vis inductionis, quanta hac in re. At Epicurus, non est, inquit, existimandum, aut oculos ad videndum, aut linguam

ad loquendum, aut manus ad corpora contrectanda, a natura nobis dari. Id quidem nos nobis persuademus ex eo, quod hisce corporis organis hunc in modum utimur; verum neque visus oculis, neque sermo lingua est prior. Non enim usus facultatem, sed facultas usum antevertit. Sic ille, cujus argumentatione nihil est infirmius, nihil futilius. Usus namque organorum corporeorum, non sane arbitrio nostro, sed peculiari eorundem structura dignoscitur ac definitur; nisi forte affirmes in nostra positum esse optione, ut oculis sonos, auribus autem colores percipiamus, ipsamque veritatem manibus apprehendamus. Profecto necesse est ut prima instrumenti cujusvis constructio anteverterit usum, in quem nunc illud adhibetur, at id minime impedit, quominus artifex in instrumento construendo spectaverit usum, in quem illud erat deinde adhibendum. Atque hic quidem est animadvertendum, ea, quae sunt intelligentiae expertia ad certam destinatamque metam eatenus tendere, quatenus a prudentiori aliqua mente illuc diriguntur atque impelluntur. Quare cum, in natura, nulla sit res, cui suus veluti scopus aliquando attingendus non sit propositus, necesse est, extare supremam aliquam mentem, quae omnia moveat temperetque, ea ratione, quae cujusque naturae sit maxime accommodata. « Videmus, inquit s. Thomas (*), quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum». Ex his liquet, nihil unquam esse adeo tenue atque abjectum, ut divinam effugiat providentiam. Nam cum Deus, utpote intelligentissimus, in iis, quae facit, finem semper aliquem spectet, tantum patet ejus providentia, quantum ejus efficientia. At vero haec est universalis. Igitur et illa universalis sit oportet Neque vero dicas rerum viliorum curam dedecere majestatem divinam. Primo enim si divinam majestatem haud dedecuit rerum viliorum creatio, multo

(*) 1. p. q. 2. a. 3.

minus dedecebit earum cura. Praeterea nihil est tam nobile, tamque excelsum, ut, prae Deo, vile atque abjectum non videatur. Denique id, quod deterius habetur, quoties cum meliore confertur, sine dubio melius habebitur, si cum deteriore conferatur. Accedit, nos in insito rerum pretio aestimando, exteriori earum specie plerumque duci ac propterea facile decipi. Hinc corpora quaedam grandiora, ac lucidiora, cujusmodi sunt astra, exiguis quibusdam ac molestis animalibus, cujusmodi sunt muscae ac formicae, facile anteferimus. At si consideremus animalia quidem vivere ac sentire, astra vero vita sensuque carere, illico videbimus, illa his multo nobiliora esse ac pretiosiora. Igitur nulla est causa, cur a divina providentia eximamus ea, quae viliora putantur. Sunt qui ab eadem eximunt hominem, ob liberum, quo pollet, arbitrium. Hi quoque pessime falluntur. Nam praeterquamquod inter ea, quae ad hominem pertinent, multa sunt necessaria, liberum arbitrium facit quidem, ut actuosa hominis vis non sit ad unum efficiendum determinata, non autem, ut homo agendo non pendeat a Deo. Pendet enim multiplici ratione. Nam primo ut libere agat, conservanda est ei vis, quae initio est data; praeterea plura animo proponenda sunt bona, in quibus optio versari possit. Hinc nihil unquam agit, nisi Deo volente aut saltem sinente. Igitur nullus est homo qui divino regimini non subsit. Quod si de singulis id merito affirmatur, potiori jure affirmandum erit de populis, de nationibus, de tota hominum multitudine; tum quia multo minus libera sunt, quae a multis simul, quam quae a singulis seorsum acceptis pendent; tum quia multo majoris momenti sunt ea, quae ab integris hominum communitatibus, quam quae a privato quoque peraguntur. Igitur res humanae omnes, praesertim, quae plurimorum communes sunt, divino numine gubernantur. Neque vero metuendum hinc est, ut vel humana libertas labefactetur, vel divina providentia unquam declinetur. Providentiae enim divinae illud est maxime proprium, ut variis rerum naturis ingeniisque se se accommodet. Quare cum rerum aliae necessario, aliae libere agant, illas quidem ita movet, ut imponat necessitatem, has autem sic temperat, ut sartam tectamque servet agendi libertatem. Tanta porro est supremae causae amplitudo, ut omnes alias causas ambitu suo complectatur. Hinc fieri nequit, ut harum aliqua, quantumvis libera, illius

actioni se subtrahat. Nam teste s. Thoma (*) « aliter est de causa universali, et de particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem; sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est, aliquem effectum ordinem causae universalis effugere ». Itaque certissima est divina providentia, eique omnia sive necessaria, sive libera, pro natura cujusque propria, necessario subjiciuntur.

Quam ampla, quamque varia sit scientia, qua Deus in mundo administrando utitur.

Ad augendam nostram de divina providentia opinionem, operae pretium est videre quam ampla quamque varia sit scientia, qua Deus utitur in mundo administrando. Deum intelligentia esse praeditum per se patet. Ipso enim Dei nomine intelligimus aliquid inter ea, quae sunt vel esse possunt, nobilissimum ac praestantissimum. Jam vero quum ea quae mente pollent nobiliora multo sint, ac praestantiora iis quae sunt mentis expertia, Deus aliis rebus omnibus haudquaquam antecelleret, nisi esset intelligentissimus ac scientissimus. Praeterea Deus est is, qui pulcherrimum hunc mundi ordinem constituit, animosque humanos e nihilo eduxit. Igitur dubitare haud possumus, quin intelligentia scientiaque sit ornatus; nisi affirmare velimus, causam effectis ab se productis minorem esse, quod est undequaque absurdum. Sane, quum inter nos atque atheos quaeritur: an sit Deus, non quaeritur: an aliquid iners brutumque ab aeterno extiterit. Id enim et athei agnoscunt, cum primis materiae principiis aeternitatem tribuant; quaeritur ergo an sit agnoscenda suprema quaedam mens, quae infinitam hanc rerum multitudinem effecerit, atque in ordinem digesserit. Itaque in ipsa Dei notione intelligentia ac scientia continetur. Porro Dei scientia amplissima est ac plane infinita. Tales enim sunt, omnes dotes, quibus ornatur divina natura. Nam Deus et a nulla pendet causa, et ita est, atque ita se habet, ut repugnet, eum non esse, aut aliter se habere. Quamobrem nihil fingi animo potest, quod ejus bonitati ac perfectioni modum finemque imponat. Hinc efficitur, ut in quovis bonitatis ac perfectionis genere sit infinitus. Praeterea Dei

(*) 1. p. q. 22. a. 2. ad 1.

scientia tam late patet, quam late patet id, quod sciri potest; tanta siquidem est, ut incrementum accipere nequeat. Jam vero id quod sciri potest, infinite patet; quippe quod se se extendit, ad omnia ea, quae sunt vel esse possunt. Ergo Dei scientia, non modo *ratione* ut ajunt, *subjecti*, in quo inest, sed etiam *ratione objecti*, in quo versatur, nullo prorsus limite circumscribitur. Quamquam vero ea sit maxime simplex, utpote quae uno continetur actu, tamen pro multitudine ac varietate eorum, quae attingit, trifariam dividitur. Sunt enim, quae possunt quidem esse, at nec sunt, nec fuere, nec erunt; alia sunt aliquando; alia etsi nullo tempore sint, nihilominus, existente certa quadam conditione, certissime forent. Prima ad *scientiam intelligentiae*; secunda ad *scientiam visionis*; postrema ad eam pertinent scientiam, quae medium inter illas locum obtinere videtur. Ut luculentius pateat a Deo cognosci, vel ea, quae non sunt, sed esse possunt, animadvertendum est, haec non esse quidem *in actu*, esse autem *in potentia* aut nostra, aut saltem divina; quia cum non sint absurda, sin minus a nobis, at certe a Deo fieri possunt. Quare ab aeterno sunt vera, ac propterea divinae menti, quam nulla veritas praeterit, continenter obversantur. Quod quidem est affirmandum de iis quoque eventis, quae pendent a conditione numquam ponenda. Haec enim sunt per se vera. Quamobrem vera erunt judicia, quae sint iis consentanea, verae enunciationes, quae hujusmodi exprimant judicia. Atqui nullum est verum, quod divinam lateat mentem. Igitur Deo nota sunt et ea, quae licet numquam sint eventura, attamen certa quadam conditione existente, certissime essent eventura. Eventa pendentia ex conditione numquam ponenda, esse per se vera sic evincimus: haec enunciatio « si Clodius insidias struxerit Miloni, hic illum interficiet » profecto erat vera ante ipsum rei eventum. Neque enim eventum fecit, ut ea tum primum esset vera, sed solum, ut ejus veritas hominibus innotesceret. Ergo reipsa vera erat ante eventum. Et sane enunciatio illa id tantum significat, nimirum certum quemdam hominem, ubi in certis quibusdam rerum adjunctis sit constitutus, mortem libere illaturum alteri homini. Atqui id verum est, aut falsum, ante ipsum rei eventum, immo ab aeterno. Quaevis enim enunciatio, sive ea vera sit, sive falsa, talis est ab aeterno. Atque hic diligenter est advertendum, enunciationis illius verita-

tem a nullo pendere Dei decreto; ea siquidem nihil statuit, quod sit reipsa futurum. Hinc ante quodvis divinae voluntatis decretum vera est, ac proinde talis, ut a Deo cognosci debeat. Itaque eventa pendentia ex conditione numquam ponenda suam ab aeterno veritatem habent. Quare cum mens Divina, utpote infinita, omnia prorsus vera comprehendat, necesse est, ut norit non modo quid reipsa est eventurum, pro iis adjunctis, quae liberam hominis voluntatem aliquando excitabunt, sed et quid eventurum esset, pro aliis adjunctis, in quibus homo numquam versabitur, at versari posset. Quum tanta sit tamque ampla scientia qua Deus utitur, in mundo administrando, nemo non videt, omnino par esse, ut ingentem excelsamque de divina providentia opinionem habeamus.

Qua ratione, cum divina providentia concilientur mala, quibus mundus undique scatet

Quaedam sunt, quae, nisi sedulo caveamus, nostram de divina providentia opinionem labefactare possunt. Ea fere omnia revocantur ad mala, quibus mundus undique scatet. Nihil enim est, quod cum rectoris providentissimi notione, prima fronte, tam pugnet, quam pugnat malum, praesertim morale. Quamobrem necesse est, ut hoc cum illa nos hic diligenter conciliemus. Id ut facilius praestemus, videamus oportet, quid sit malum, quae sit ejus origo, quae causa. Malum non est aliud, quam privatio boni; scilicet, malum, non in ipsa rerum natura, sed in aliqua earum actione aut perpessione est positum. Fit enim non raro, ut rerum actio a recto veluti itinere aberret, atque ad terminum tendat plane diversum ab eo, quem postulat earum natura, quemque Deus iis praefixit. Porro in actione aberrante distinguenda est ipsa actio ab ejus aberratione; actio, suapte natura, est bona, aberratio autem est id, quod proprie *malum* vocamus. Ex his patet, quid sit malum; cujus originem ac veluti radicem si detegere volumus, animadvertere debemus, res omnes a Deo diversas, suapte natura limitatas esse atque imbecillas. Hinc enim efficitur, ut malum existere possit. Nam, cum actio sequatur naturam, ex limitatione atque imbecillitate naturae, per se fluit limitatio atque imbecillitas actionis. Hoc autem ipso, quod actio est limitata atque imbecilla, aberrationi ac defectui, quibus malum continetur, jugiter est obnoxia. Id nos videre facile possumus in tribus illis rerum generibus, ad quae cetera revocantur, nimirum in rebus corporeis, in sentientibus, in intelligentibus. Rerum corporearum est proprium, ut extra locum,

uem occupant, agere nequeant. Quare nonnisi mutua im-
ulsione, aliae in alias agunt. Hinc est, quod saepe invi-
em atteruntur, suarumque partium jacturam aliquam fa-
iunt. Naturae sentientis imbecillitas propria in eo posita
st, quod sit ad patiendum maxime accommodata. Atque
oc sane in ipsa naturae sentientis notione continetur.
uamobrem ne Deus quidem, utut omnipotens, efficere
oterat, ut ea jucundis aeque ac molestis affectionibus
on esset per se obnoxia. Itaque ad insitam sentientis na-
irae imbecillitatem necessario pertinet, ut ea dolore ac
oerore affici possit. « At cum Deus vellet, inquit Rosmi-
us, (*) efficere naturam multo excellentiorem natura sen-
ente, condidit hominem intelligentem ac liberum, qui
onum malumve ipse pro lubitu amplecti posset. Na-
irae sentienti indiderat Deus instinctum quemdam certum,
tque immutabilem, quo traheretur ad quaerendas affectio-
es jucundas vitandasque molestas. Verum naturae intelli-
enti ac liberae consentaneum non erat, ut ageret ex ne-
essitate. Idque ad insitam ejus nobilitatem maxime per-
net. Nam nihil nobilius ea facultate, per quam nostra-
um actionum dominium atque optionem habemus. Hu-
usce facultatis beneficio, natura humana ipsa se perficit
tque absolvit; siquidem supremus rerum opifex id mu-
eris communicare cum ipsa videtur. At quia natura hu-
nana tantopere excellebat, non ideo carere debuit ea limi-
ntione atque imbecillitate, ob quam contrarium efficere,
ibique, in perfectione consectanda, deesse posset. Non
aque isthaec adeo nobilis natura condi potuit, quin er-
ori ac defectui esset obnoxia. Igitur possibilitas mali
ive physici sive moralis per se conjungitur cum natura
erum quae a Deo differunt. Nam natura rerum a Deo
ifferentium postulat, ut hae limitatione aliqua cujusque
propria circumscribantur. Haec autem limitatio malis a-
itum aperit; scilicet, si natura non sit moralis, malis
umtaxat *physicis*; si autem sit moralis, malis quoque
oralibus viam patefacit. » Haec naturam atque originem
nali tum physici, tum moralis satis manifestant, non au-
em demonstrant, qua ratione utrumque progignatur
tque existat. Id ut percipiamus, consideremus oportet
ariam rerum creatarum naturam ac limitationem; huic

(*) Saggio sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali.

siquidem respondet ratio, qua malum progignitur atque existit. Porro ex rebus creatis, quaedam nullam fere agendi vim habent, quaedam vero magna ex parte sunt actuosae. Illae moveri nequeunt, nisi extrinsecus impellantur, hae autem ipsae se movent. Hinc est, quod malum in prioribus exteriorem, in posterioribus vero interiorem habet causam; ita corpora non corrumpuntur nisi per actionem extraneae alicujus causae; at homines ipsi se vitiant ac depravant. Jam vero justitiae est maxime consentaneum, ut malum physicum, praesertim, quod dolore continetur, malo morali jungatur. Quare si ponimus, hominem jam inde a primo ejus ortu, in culpam ultro incidisse, quod cum antiquissima populorum traditione mirifice consentit, nullo negotio intelligemus, cur tot tantisque doloribus atque aerumnis subjici debuerit. Itaque in malo sive naturam, sive originem causamque ejus spectemus, nihil reperimus, quod cum divina providentia, vel minimum, pugnet. Quare potuit Deus, utpote supremus totius mundi administrator, absque ullo bonitatis ac sanctitatis suae detrimento sinere, ut malum reipsa existeret, praesertim quum ex malo bonum deinde esset educturus. Etenim uti animadvertit s. Thomas (*) « aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curae subditur; quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi. Nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectûs esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (**). Deus omnipotens nullo modo sineret malum

(*) 1. p. q. 22. a. 2. ad 2.
(**) Enchir. c. 11.

liquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo «.

Quanta sit felicitas ejus qui cum divinae providentiae decretis toto animo consentit.

Tanta porro est felicitas eorum, qui cum sapientissimis divinae providentiae decretis toto animo consentiunt, ut nihil illis deesse videatur. Primo enim hujusmodi homines ab omnibus propemodum malis immunes sunt. Nam quod attinet ad malum morale, id in eo positum est, quod voluntas humana recedat ab ordine, quem sanxit voluntas divina. Jam vero qui cum sapientissimis divinae providentiae decretis toto animo consentiunt, ab hujusmodi ordine numquam recedunt. Igitur, quantum humana fert infirmitas, sunt a culpis immunes. Quod autem attinet ad malum physicum seu naturale. Hoc ideo potissime malum censetur, quia nostrae voluntati adversatur. Quare si nos illud velimus ac probemus, illico malum esse desinit, aut certe plurimum de acerbitate sua remittit. Jam vero, qui divinae providentiae morem gerunt, cum sciant nullum sine Dei nutu, inter homines, malum physicum evenire, omnia sive sua, sive aliena, sive privata, sive publica infortunia volunt probantque; quatenus nempe illa, Deo volente existunt, atque in mundo grassantur. Igitur hujusmodi homines magna pariter malorum naturalium immunitate gaudent. Praeterea qui providentissimae Dei voluntati numquam repugnat, nulla fere animi perturbatione jactatur. Novit enim, omnia, quibus homines affluunt, bona divinitus dari, varieque distribui. Quamobrem eorum qualemcumque distributionem ultro approbat. Hinc nec immodice laetatur, quod magna forte bonorum copia sit instructus; nec tristatur, quod eorum inopia laboret; nec premitur timore, ne privetur iis, quae habet; nec angitur desiderio, ut adipiscatur ea, quibus caret; neque demum ob invidiam, opimis alterius rebus macrescit; quibus aliisque perturbationibus procul amotis, non mediocri animi tranquillitate ac pace jugiter fruitur, et, quantum homini fas est, beatur. Denique ei, qui divinae providentiae regimini se totum tradiderit, omnia ad voluntatem eveniunt. Is enim vult unice id, quod vult Deus. Voluntas autem Dei semper impletur. Quaecumque enim eveniunt, ea Deus ab aeterno praevidit, atque immutabili sanxit decreto; ita scilicet, ut ex iis alia approbaverit; alia vero etsi vehementer improbaverit, nihilominus ad suam clementiam iustitiamque patefaciendam siverit esse futura. Cum igitur nihil accidat praeter voluntatem Dei, nihil pariter acci-

dit praeter voluntatem ejus hominis, qui cum Deo, volendo, apprime consentit. Porro in hac votorum impletione, beatitatis nostrae summa consistit. Igitur ubi divinae providentiae decretis lubentes acquiescamus, pro vitae hujus mortalis conditione, beatissimi erimus.

Quam deceat ut sua quisque sorte contentus vivat.

Nihil est, quod divinae providentiae cordi magis sit, quam conditio cujusque propria. Ex variis enim hominum conditionibus in commune bonum conspirantibus efficitur ordo ille, ac quasi concentus, sine quo nulla societas humana existere posset. Quamobrem, ne providentissimo Dei consilio in re tanti momenti repugnemus, necesse est, ut ea, quae nobis obtigit, sorte contenti vivamus. Porro plura sunt, quae sortem cujusque praeparant, ac sensim adducunt; quorum alia exteriora sunt, alia interiora. Ad priora revocantur parentes, patria, educatio, cognatorum interitus, amicorum gratia, aemulorum invidia, stirpis claritas aut obscuritas, prospera vel adversa fortuna. Inter posteriora recensentur animi corporisque dotes, cujusmodi sunt ingenium experrectum aut tardum, mens capax aut angusta, indoles generosa aut abjecta, animus excelsus aut humilis, membra denique robusta vel imbecilla. Quare si nostrae conditioni, ut par est, acquiescere cupimus, his etiam omnibus, quae eam pepererunt, acquiescamus oportet. Praeterea cuique hominum conditioni sua Deus munia suosque labores attribuit. Quoniam vero labor molestiam doloremque parit, nulla est conditio; quantumvis sublimis, quae plurimis, iisque gravibus molestiis doloribusque non sit obnoxia. Quamobrem quicumque suam sortem vere amat, is labores doloresque eam comitantes odisse nequit. Haec enim incommoda cum unaquaque conditione tam arcte conjunguntur, ut ad intimam ejus naturam spectare merito existimentur. Hinc diligi haec nequit, quin simul diligantur et illa. Profecto nemo sua sorte vere contentum eum dixerit militem, qui gladium tractare recuset, bellique labores ac pericula horreat, atque defugiat. Denique qui sua sorte contentus vivit, illam neque amplificare, neque cum alia, quae melior videatur, commutare studet. Absurdum namque est, quemquam esse contentum eo, quod a se procul abjicere studet. Neque vero docemus propterea nefas esse, ut quis idoneis honestisque subsidiis e coeno caput extollere, atque altius ascendere conetur. Verum id nos unum contendimus videlicet non esse admodum laborandum, ad eam,

quae nobis contigit, sortem amplificandam; neque dolendum si forte Deus nostris desideriis ac conatibus obsecundare nolit. Stultum enim est pacis jacturam facere, ad consequendum id, quod nostras vires, nostramque industriam manifesto exsuperat.

Quonam animo a viro sapiente sit mors excipienda, quocumque demum tempore ac modo interveniat.

Animi nostri pax mortis jugiter impendentis timore in primis perturbatur. Quare si felices in vita cupimus esse, in id maxime incumbere debemus, ut eum timorem procul abjiciamus, aut saltem magna ex parte mitigemus. Mors nobis summe terribilis efficitur quatuor ob causas. Primo quia vitam vitaeque solatia omnia nobis eripit. Secundo, quia clam venit et nobis nec opinantibus manus injicit. Tertio, quia morbis ac doloribus quam acerbissimis nos affligit ac vexat. Quarto demum, quia pendet ab ea, ut felices aeternum simus vel infelices. Porro haec, si propius inspiciantur, exiguam sane ad nos perturbandos vim habent. Nam ad primum quod attinet, iniquum est, nos queri de iis, quae ad nostram pertinent naturam. Jam vero id nostrae naturae est maxime proprium, ut quemadmodum omnes nati sumus, ita pariter omnes moriamur. Praeterea vitae hujus solatia tot profecto ac tanta non sunt, ut optandum nobis sit, eam esse perennem atque immortalem. Revera nemo est, qui identidem non queratur, multis se malis urgeri. At vero, praeter mortem, saepe non alia superest evadendi via. Quod vero imparatis nobis mors manus injiciat, nos in culpa sumus. Nam vir vere sapiens ita vivit, ut ad mortem, quocumque demum tempore sit ventura, aequo animo excipiendam paratissimus semper sit. Ceterum non sine benigno Dei consilio est factum, ut supremum vitae tempus nobis esset occultum. Nam si esset manifestum, animo nobis continenter obversaretur, et gaudia nostra omnia quodam quasi veneno inficeret. In hoc enim similes essemus illi regi, (*) cui districtus ensis, super impia pendens cervice, impediebat, quominus siculae dapes dulcem elaborarent saporem, aut avium citharaeque cantus somnum reduceret. Atque ut de morbis aliquid dicamus, non dubitamus affirmare, hanc in iis immittendis, numinis clementissimi mentem fuisse, ut scilicet, per eos, transitus ad aliam vitam facilior nobis efficeretur. Primo enim vitae hujus vigor, morborum vi paullatim languescit, ac naturaliter extinguitur.

(*) Horat l. 3. Ode 1,

Praeterea morbi faciunt, ut animo non sit admodum grave dimittere ac deserere corpus, quod quum tot tantisque doloribus torqueretur, hospitium adeo durum atque incommodum ei praebebat. Denique mortis acerbitatem non raro etiam mitigant. Nam et hebetant sensûs, et phantasiam compescunt, et mentem obscurant, et sanguinem gelu constringunt, et membra denique omnia debilitant. Ex quo fit, ut animus decedat, vixque sentiat se decedere. Itaque non est, cur morbos damnemus, quos potius pro miro quodam naturae se dissolventis artificio habere debemus. Postremo si mors ad aeternam felicitatem aeque ac ad aeternam miseriam aditum aperit, a nobis pendet, ut illuc potius migremus, quam huc. Nam cum vitae bene peractae aeterna felicitas, vitae autem male peractae aeterna miseria necessario succedat; ubi bene vivamus, sine dubio felices aeternum erimus; bene autem vivere in cujusque hominis potestate, divino scilicet numine opitulante, est positum. Igitur in morte nihil reperitur, quod animi pacem adimere nobis debeat. Ceterum, inquit ipse Federus, (*) fieri nequit, ut quis animo vere tranquillo, ac securo mortem cogitet, nisi vitam suam, ad rationis normam constanter exigat. Qui sine pudore ac poenitentia, praeteriti temporis spatium ab se emensum respicere queat, is morti laetus manum tendit, eamque lubens sequitur, ut ea veluti duce illuc perveniat, quo sempiterna quies, aut nova virium ad mentem spectantium exercendarum opportunitas eum manet. At quem tempus vitae suae praeteritum exterret, eum exterrere debet et aevum futurum. Hoc enim illi respondet. Qui ab ipsa sui conscientia damnatur atque exagitatur is profecto neque a bonis hisce terrestribus se se facile avellere, neque sepulcri obscuritatem aeternitatisque regnum tranquille ingredi poterit (48).

(*) Ricerche Analitiche sul cuore umano L. 4. Part. 1. Capit. 1.

(48) Pacis parandae semperque gaudendi artem latine conscripsit Alphonsus de Sarasa, eamque derivavit ex opinione, quam quisque habere debet de providentia divina. Hinc enim efficitur, ut homo nullo unquam rerum evento, quantumvis adverso, perturbetur Sane qui sibi sic persuaserit, nihil, sine providentissimo Dei consilio, usquam evenire, is, vel in maximis calamitatibus, sive suis, sive alienis, sive privatis, sive publicis, animi tranquillitatem retinebit, divinamque in omnibus voluntatem impleri gaudebit. Sarasae opus ab ipso ejus auctore ad summa quaedam capita revocatum in linguam italicam transtulit elegantissime Antonius Bresciani; ex cujus versione hîc subjicimus pulcherrimam illam similitudinem, quae sumitur ex puellis, quos pictores in tabulis interdum adumbrant, atque in loco non admodum conspicuo collocant,

CONCLUSIO

Ethicam Dicaeologiam atque Eudaemonologiam paucis exposuimus. Ex iis, quae in tribus hisce scientiis exponendis, ordinatim disputavimus, id manifestum efficitur, nimirum eas niti Dei notione, quasi quodam communi fundamento. Quod quidem de unaquaque est hic nobis, data opera, confirmandum. Atque ut ab Ethica initium ducamus, consideranti satis patet, eam a Dei notione totam pendere. Ethica enim in eam curam maxime incumbit, ut nempe statuat, quid sit in humanis actionibus honestum quid turpe, quid sit lege naturali praeceptum, quid vetitum. Jam vero sublata Dei notione id statui nequit. Nam nulla actionum honestas, nulla pravitas concipi animo potest, nisi eae proxime vel remote conferantur cum norma, quae per se nobis moralem agendi necessitatem imponat. Jam vero nulla est hujusmodi norma, praeter Deum. Ceterae enim, quotquot sunt, agendi regulae suam a Deo vim habent. Item nulla excogitari potest lex, quae quidpiam praecipiat aut vetet, nisi constet, extare principem, qui eam tulerit. Atqui unus Deus in omnes homines principatum atque imperium habet. Igitur, sublata Dei notione, statui nequit, quid sit in humanis actionibus honestum, quid turpe, quid naturaliter praeceptum quid vetitum. Neque vero hinc colligas, plerosque extare, eos nempe quos *atheos* appellant, quorum actiones nulli honestatis normae, nullique legi naturali subjiciantur. Nam si *athei* nomine, designetur homo, qui quavis Dei notione prorsus careat, omnino inficiamur, aliquem esse aut fuisse unquam vere *atheum*. Contendimus enim Dei notionem magis minus-

quaeque aptissime ostendit, quam aequum sit, ut sua quisque sorte contentus vivat. Haec autem sunt cl. interpretis verba: » dimmi, non sarebbe egli da ridere piacevolmente se i putti che il pittore mette in iscorcio sul quadro, e con poche botte di pennello abbozza quasi perdentisi nell' ombre, o nel lontano della prospettiva fuggenti gridassero al maestro: ohe là, che modo è il tuo? intingi ne' colori più vivi, dacci miglior aria, e tocchi più risentiti che ci cavin fuori dal bujo, e fanne danzare vispi e brillanti anche noi sul dinanzi colle figure che vi grandeggiano nel primo lume. Parti egli bene di rappiccinirci si meschinamente e farci perdere tra le sfumature del campo? Che se il pittore non è tenuto di render ragione a' suoi putti, com' egli adopera nell'arte sua, e quali ombre e qual luce gli bisogni per dare al suo quadro i risalti, e le fughe, e le posture, e gli andamenti ch' egli s'è proposto, Dio sarà poi tenuto di farlo colle sue creature? »

ve explicitam naturae intelligentis adeo propriam esse, ut ab ea sejungi nequeat. Sane omnes aliquam infiniti notionem animo informatam habemus; plura siquidem de infinito affirmamus aut negamus, quae scilicet videmus ei convenire aut repugnare. Jam vero infiniti notio ab ipsa Dei notione reipsa non differt. Cum igitur nullus sit, qui aliqua Dei notione non sit imbutus, nullus pariter est, cujus actiones, primae honestatis regulae, legique naturali non subsint. Itaque perspicuum est, Ethicae fundamentum in ipsa Dei notione positum esse. Quod autem attinet ad Dicaeologiam, ea quoque non minus quam Ethica, a Dei notione, tota pendet. Versatur enim in juribus hominum recensendis demonstrandisque. Jam vero qui nullam Dei rationem habeat, is nullum in hominibus jus agnoscere potest. Jus enim non est aliud, quam quaedam agendi facultas, quae sit omnino inviolabilis. Porro facultas agendi inviolabilis efficitur ex eo quod lex naturae aperte vetat, ne quis eam laedere aut impedire audeat. Quare nisi existat hujusmodi lex, nullum existere potest hominum jus. Atqui, sublato Deo, nulla existit lex naturae, quae facultatem agendi evehat ad juris dignitatem. Igitur qui Deum non admittat, is nullum in hominibus jus admittere serio poterit. Cum itaque dempta Dei notione omnia hominum jura penitus evanescant, nemo non videt, quantum ex ea pendeat jurium scientia. Sane videmus ab iis populis, apud quos Dei notio non parum est obscurata, potissima hominum jura ignorari, aut palam proculcari. Quod quidem cernere est praesertim in domestica societate. Nam ibi patres familias uxoribus ad libidinem, liberis autem ad suum unice commodum abutuntur. Hinc illas libertate, hos vita ipsa privare, pro arbitrio consueverunt. Nihil vero est tam atrox, tamque turpe, ut sibi illud licitum non putent in servos. Eos enim, non hominum, sed rerum ratione sensuque carentium loco habent. Quae sane omnia, ubi primum Dei cognitio illustratur, veraque religio invalet ac diffunditur, statim cessant, aut magna ex parte auferuntur. Nihil igitur est, quod ad jura hominum stabilienda ac provehenda tantum conferat, quantum confert Dei notio; quae proinde pro quodam Dicaeologiae fundamento in primis solido est habenda. Superest, ut demonstremus, qua ratione Dei notio totam suffulciat, ac veluti informet Eudaemonologiam; quo quidem nihil est facilius. Est enim Eudaemonologia felicitatis scientia. Porro felici-

as homini proposita duplex est, alia perfecta, quam nonnisi post obitum, alia imperfecta, quam hac vita manente consequi possumus. Jam vero neutra sine Deo consistere potest. Nam prior in eo sita est, quod animus noster ipsum Deum percipiat, eique arctissime adhaereat. Quamobrem auferri Deus nequit, quin et ipsa auferatur. Posterior autem tota fere reducitur ad spem, qua confidimus nos praemium virtuti propositum tandem aliquando assecuturos. Nemo autem est praeter Deum, qui virtutem idoneo praemio donare valeat. Hinc est, quod ii, qui Deum agnoscere detrectant, aut omnino desperant, se plene beatos fore aut nonnisi vana atque incerta pascuntur beatitatis obtinendae spe. Accedit, eos qui Deum negant, animorum quoque humanorum immortalitatem plerumque negare. Fieri autem nequit, ut speret se felicem fore in altera vita, qui eam non agnoscit. Denique cum atheorum virtus fucata sit et falsa, ex ea, non alia spes, quam quae fucata pariter sit ac falsa enasci potest. Itaque remoto Deo, non modo futura, sed et praesens beatitas removetur; ac propterea funditus evertitur Eudaemonologia, quae in utraque beatitate asserenda versatur. Non est ergo dubitandum, quin ternae, quibus hactenus operam dedimus, disciplinae a Dei notione in primis pendeant ac dimanent.

Haec ego vobis tradebam, optimi adolescentes, quum repentina calamitas, turbini similis, me a vobis sejunxit, ac procul amovit. Vos me vestrum praeceptorem, utut indignum, a vobis divelli iniquo sane animo tulistis, meumque discessum vestris lacrymis prosecuti estis. Nunc vero, quum mihi vestro iterum conspectu frui, vosque alloqui coram haud liceat, hoc vobis opusculum dono, quod meum in vos amorem gratumque animum testari queat. Id vobis hominis officia ac jura proponit, viamque ad beatitatem patefacit. Profecto aequum est, ut sua quisque jura persequatur, eaque, vi atque armis defendat; nihilominus animadvertite juribus anteire officia, illaque ab his pendere. Naturae item est consentaneum, ut in suam quisque beatitatem acquirendam toto pectore incumbat; attamen considerate, hominis felicitatem in uno Deo sitam esse. Illam igitur in uno Deo quaeramus. Uni Deo nostra studia nostrosque labores dicemus; atque inter aerumnas, quibus, sive ob nostram ipsorum culpam, sive ob inimicorum invidiam, misere premimur, pro certo habeamus eum nobis minime defuturum.

THESES SELECTAE

EX DICAEOLOGICIS ATQUE EUDAEMONOLOGICIS INSTITUTIONIBUS IN USUM DISCIPULORUM

INDICATIS LOCIS IN QUIBUS SINGILLATIM SUNT DEMONSTRATAE ATQUE A PRAECIPUIS ADVERSARIORUM OBJECTIS VINDICATAE.

I.

Jus non est aliud, quam moralis quaedam agendi facultas, quam ratio probat, quamque tuetur lex moralis vetans, ne quis eam laedere aut impedire audeat. (Dic. Par. 1. c. 1. a. 1.)

II.

Kantiana juris definitio, qua nempe jus dicitur esse facultas peragendi omnes eas actiones, quarum praxis, etsi fiat universalis, aliorum hominum libere agentium *coexistentiam* minime impedit, multiplici laborat defectu. (Dic. Par. 1. c. 1. a. 1.)

III.

Alia item juris definitio a Romagnosio proposita, quae statuit, jus esse hominis potestatem tum agendi, absque obice, ad normam legis naturalis, tum consequendi ab aliis id, quod ex eadem lege ei debetur, obscura est, ac multis de causis vitiosa. (Dic. Par. 1. c. 1. a. 1.)

IV.

Officium et jus ita invicem se se habent, ut, non officium a jure, sed jus ab officio progignatur. (Dic. Par. 1. c. 1. a. 2.)

V.

Kantianum jurium principium, quod a possibili hominum *coexistentia* derivatur, ad jura humana determinanda ac deducenda, est plane ineptum. (Dic. Par. 1. c. 2. a. 1.

VI.

Proprietatis generatim acceptae notio juribus hominum definiendis ac constituendis aptissima videtur (Dic. Par. 1. c. 2. a. 2.)

VII.

Unusquisque homo a nativitate multis, iisque innatis, praeditus est juribus. (Dic. Par. 2. sec. 1. c. 1 a. 1.)

VIII.

Jus singulorum in omnia ab Hobbesio excogitatum, vel pro statu mere naturali, commentitium est ac prorsus absurdum. (Not. 6.)

IX.

Etsi cuique fas est, ad vitam suam servandam, aggressorem, vel innocentem, necare, nefas tamen est, ad mortem, quae instat, vitandam, eos perdere qui pacifici sunt, ac plane innoxii. (Dic. Par. 2. sec. 1. c. 1. a. 2.)

X.

Dominium rerum externarum neque a civilibus legibus, neque ab hominum consensu, sed ab earum occupatione atque effectione originem habet. (Dic. Par. 2. sec. 1. c. 2. a. 1.)

XI.

Consensus per metum injuste incussum extortus, jure ipso naturae, ad contractum efficiendum est ineptus. (Dic. Par. 2. sec. 1. c. 2. a. 2.)

XII.

Jus condendi testamenti, seu designandi haeredis, sive is designetur, per actum, ut ajunt, *bilateralem*, sive per actum *unilateralem*, immerito a quibusdam in dubium revocatur. (Not. 9.)

XIII.

Polygamia quae multas simul uxores admittit, tum nativae ipsius conjugii indoli, tum etiam ipsorum conjugum concordiae, ac prolis educationi per se adversatur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 1. a. 1.

XIV.

Polygamia, quae multos simul viros admittit, non modo cum intima conjugii natura, sed etiam cum multiplici ejusdem fine aperte pugnat. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 1. a 1.).

XV.

Polygamia, praesertim, quae plures simul admittit uxores, Deo volente, absque ulla legis naturalis mutatione fieri potest licita. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 1. a. 1.)

XVI.

Conjugium neque ipsorum conjugum voluntate, neque eorundem sterilitate, neque demum ulla quavis hominum potestate unquam dissolvitur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 1. a. 1.)

XVII.

Propria conjugii firmitas minime impedit, quominus Deus, si velit, vivente adhuc utroque conjuge, illud dissolvat. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 1. a. 1.)

XVIII.

Ad ineundum conjugium naturali officio devincitur quidem humana stirps, non autem singuli homines, nisi forte manifesta ejusdem stirpis conservandae necessitas id postulet. (Not. 10.)

XIX.

In societate conjugali princeps est vir; cujus quidem principatus non a mulieris consensu, sed ab ipsa rei natura est repetendus. (Dic. Par 2. sec. 2. c. 1. a. 2.)

XX.

Societatis familiaris principatus spectat potissime ad patrem. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 2. a. 1.)

XXI.

Patria potestas neque a primi occupantis vi, ut vult Hobbesius; neque ab officio educationis tacitoque infantium consensu, ut putat Puffendorfius; sed a generatione, ut docet Grotius, deducenda esse videtur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 2. a. 1.

XXII.

Opinio Aristotelis asserentis, ad civium multitudinem minuendam, filios exponendos, vitamque iis intercludendam esse, non modo a veritate, sed et a justitia atque ab humanitate est alienissima. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 2. a. 2.)

XXIII.

Ea possunt incidere aliquando rerum adjuncta, ut arentes natorum suorum operam alteri in perpetuum lite locent. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 2. a. 2.

XXIV.

Lege naturae vetitum est parentibus natos suos, quamumvis scelestos ac pervicaces, capitis poena afficere, aut n servitutem famulatumve tradere; quamquam abdicatiis atque exhaeredationis jure in illos polleant. (Dic. Par. sec. 2. c. 2. a. 2.)

XXV.

Societatis civilis proprium munus in eo situm est ut mnia civium jura moderetur ac tueatur. (Dic. Par. 2. ec. 2. c. 3. a. 1.)

XXVI.

Societas civilis proxime spectat bonum commune; et praeterea bonum publicum, immo et privatum ita tamen it secundum primo, tertium tum primo, tum secundo posthabeat. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 1.)

XXVII.

Communistarum opinio talis est, ut absque summa njustitia summoque humanae societatis incommodo in praxim deduci nequeat. (Not. 15.)

XXVIII.

Potestatis civilis plures sunt causae, atque, ut ajunt, ituli nimirum: potestas paterna, hominis in hominem dominium, quod humanae dignitati nullo modo adversetur, psa telluris, quae incolitur, possessio, ac demum pacifica quaedam ac tacite ab aliis approbata supremae dignitatis occupatio. (Dic. Par 2. sec. 2. c. 3. a. 2.)

XXIX.

Hallerii theoria, quae huc revocatur, scilicet: imperium nter homines obsequiumque oriri ex mutuis illis relatiibus, quibus ipsa natura alterum alteri arctissime copuavit, potestatis civilis origini explicandae impar est. (Not. 16.)

XXX.

Etsi familiarum rectores, in statu naturae, poterant ipsi, sive omnes, sive eorum plerique, aliis annuentibus, civilem potestatem sibi adsciscere, ea tamen ex contractu, quem cives, sive cum ipso principe, sive inter se inierint, repeti nequit. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 2.)

XXXI.

Princeps civilis legum ferendarum potestate est per se praeditus. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 3.)

XXXII.

Leges civiles tantam in eos, qui subsunt, vim habent, ut sine culpa praeteriri nequeant. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 3.)

XXXIII.

Dubitari nequit, quin ad principem civilem ipsa quoque exequens potestas revera spectet. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 4.)

XXXIV.

Princeps civilis judicantem praeterea potestatem habet, cujus tamen usum utilius plerumque aliis committit. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 5.)

XXXV.

Lex naturae nequaquam praescribit, ut erigantur suprema quaedam tribunalia, quae a summo imperante haud pendeant. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 5.)

XXXVI.

Nefas est judici, ex allegatis, ut ajunt, et probatis, eum capite damnare, quem ipse certo novit esse innocentem. (Not. 23.)

XXXVII.

Inter jura principis civilis recensendum pariter est jus puniendi. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 6.)

XXXVIII

Poenarum infligendarum jus non in jure defensionis, uti vult Romagnosius, sed in justitiae ordine instaurando fundamentum habet. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 6.)

XXXIX.

Jus puniendi ipsam quoque capitis poenam, ob atrociora quaedam crimina irrogandam, sine dubio, complectitur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 6.)

XL.

Duellum privatum adeo pravum est, ut nulla plane ratione, vel in ipso statu naturali, honestari queat. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 3. a. 7.)

XLI.

Est quoddam jus gentium naturale, quo scilicet gentes nationesque omnes per se pollent; ac data occasione invicem utuntur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 1.)

XLII.

Opinio eorum, qui docent, jus gentium naturale non esse aliud, quam naturale hominum privatorum jus, quod gentibus apte accommodatur, non est omni ex parte vera. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 1.)

XLIII.

Nihil impedit, quominus eae maris partes, quae ad littora excurrunt, quaeque freta sinusque dicuntur, in alicuius nationis dominium venire possint. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 2.)

XLIV.

Bellum etsi multa, eaque gravissima hominum generi afferat incommoda, nihilominus, suapte natura, neque pravum est, neque illicitum. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 4.)

XLV.

Plures esse possunt honestae ac justae belli gerendi causae; inter quas tamen neque violatio officiorum *ethicorum*, neque alienae potentiae incrementum, neque aequilibrium nationum, neque demum *ratio*, ut ajunt, *statûs* recenseri debet. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 4.)

XLVI.

Pacis pactio, non pro aliqua judicis arbitrive sententia, sed pro quadam ipsorum decertantium transactione est habenda. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 5.)

XLVII.

Jus illud, quo, post bellum, victor instruitur, non a victoria, sed ab ipso pacis pacto proficiscitur. (Dic. Par. 2. sec. 2. c. 4. a. 5.)

XLVIII.

Necesse est, ut aliquid extet, quod ad nostrum felicitatis appetitum explendum sit idoneum; idque obtineri ab unoquoque possit. (Eud. Par. 1. c. 2.)

XLIX.

Humana felicitas neque in divitiis, neque in honore ac fama, neque demum in regia potestate, quae cetera exteriora bona complectitur sita esse potest. (Eud. Par. 1. c. 3. a. 1.)

L.

Hominis felicitatem sensili voluptate contineri a veritate alienum est, ac plane absurdum. (Eud. Par. 1. c. 3. a. 2.)

LI.

Plena hominis felicitas ne in ipsa quidem virtute reperitur. (Eud. Par. 1. c. 3. a. 3.)

LII.

Opinio *Elpisticorum*, qui scilicet humanam ponunt beatitatem in spe, quae semper fallatur, durissima est, atque absurdissima. (Eud. Par. 1. c. 3. a. 4.)

LIII.

Humanae felicitatis *objectum* non est aliud quam Deus animo apprehendendus, pro conditione humanae naturae. (Eud. Par. 1. c. 3. a. 5.)

LIV.

Ea est felicitatis perfectae natura, ut, hac vita manente, nullo pacto, a nobis obtineri queat. (Eud. Par. 1. c. 4.)

LV.

Imperfecta hujus vitae felicitas sita potissime est in firma quadam ac minime fallaci mercedis, post obitum consequendae spe, quae morum probitate nitatur. (Eud. Par. 2. c. 2.)

LVI.

Quamquam homines vitam hanc passim queruntur, tamen dubitandum minime est, quin major sit, in ea, bonorum, quam malorum copia. (Eud. Par. 2. c. 3. a. 2.)

LVII.

Ad animi pacem obtinendam retinendamque nihil tam confert, quam optima de divina providentia opinio, menti nobis alte infixa. (Eud. Par. 2. c. 4. a. 2.)

INDEX

EORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

RAEFATIO Rerum disputandarum ratio explicatur.

INDICANTUR EA QUAE CONTINENTUR IN IPSIS ARTICULIS.

ICAEOLOGIA.

ARS PRIMA DICAEOLOGIA GENERALIS QUAE DE INTIMA JURIS NATURA DEQUE SUPREMO JURIUM DERIVANDORUM PRINCIPIO INPRIMIS DISSERIT.

APUT I. INTIMA JURIS NATURA EJUSQUE AD OFFICIUM HABITUDO.

RTICULUS I. *Intima juris natura.*
Dicaeologiae munus - partitio. Juris definitio - Traditа juris definitio per analysim explicatur - Expenditur juris definitio a Kantio tradita - Expenditur juris definitio a Romagnosio proposita.

RTICULUS II. *Multiplex juris ad officium habitudo* 8
Officii notio simplicior ac prior est notione juris - Non a jure officium, sed ab officio jus producitur - Quae quantaque sit juris officiique conjunctio - Juris officiique materia - Quae sit natura atque extensio juridici officii - Juridici officii radix.

APUT II. DE SUPREMO JURIUM DERIVANDORUM PRINCIPIO . . . 12

RTICULUS I. *Expenditur jurium derivandorum principium a Kantio propositum* . . . . . Ibid.
Principium jurium a Kantio traditum atque a Zeillero expositum . Limes libertati humanae juxta kantianum jurium principium praefixus non a lege morali sed a studio privatae utilitatis proficisci videtur - Etsi limes humanae libertati praefixus ex morali aliqua lege ducatur tamen vi principii kantiani est particularis atque ad jus efficiendum ineptus - Kantianum jurium principium a vera hominum conditione consideranda est nimis remotum - est vagum nimis atque ad libertatis limitationem determinandam ineptum - externas solummodo actiones spectat.

ARTICULUS II. *Exponitur principium juribus hominum determinandis inprimis idoneum* 18
Proprietatis generatim acceptae notio - Ea tantum, quae intellectu pollent juris sunt capacia cetera incapacia - Juridicae libertatis notio cum proprietatis notione confertur - Proprietas generatim accepta juribus dignoscendis ac definiendis inservit - Principium proprietatis in juribus distinguendis immune est ab iis vitiis quibus laborat principium coexistentiae - Principium proprietatis ipsam jurium laesionem accurate determinat.

PARS SECUNDA DICAEOLOGIA PARTICULARIS 23

SECTIO PRIMA JUS HOMINIS INDIVIDUI . . . . . Ibid.

CAPUT I. INGENITA HOMINIS JURA . . . . . Ibid.

ARTICULUS I. *Ingenitorum jurium praecipua genera.* . . . . Ibid.
Jura hominum alia humanae cujusvis societatis institutionem antevertunt alia eam consequuntur - Ad

ea hominum jura quae a societate nullatenus oriuntur spectandi sunt homines ita ac si nullo adhuc sociali vinculo invicem conjungerentur - Unicuique homini ab ipso ejus ortu innata quaedam insunt jura - Ingenitorum quibus homo instructus est jurium duplex veluti fundamentum persona et naturalis quaevis facultas.an ingenita quibus pollemus jura laedantur quoties ab agendo inhibemur - Quanam ratione insita nobis jura laedi queant.

ARTICULUS II. *De vi quam ad jura quibus pollemus tuenda adhibere licite possumus* 28

Vis quae juri tuendo inservit censenda est potius conditio quaedam omnibus juribus communis quam jus quoddam peculiare - Jus defensionis est duplex- Quodnam sit morale hujusce juris fundamentum quoad utramque ejus partem - Innocens vitae aggressor licite interficitur - Nefas tamen est ad mortem quae instat devitandam eos perdere qui pacifici sunt ac plane innoxii - Quibusnam finibus jus defensionis contineri debeat.

CAPUT II. De juribus acquisitis 33

ARTICULUS I. *Rerum externarum dominium.* . . . . . Ibid.

Acquisitorum jurium fundamentum - Quanam ratione externae res nobis ita jungi queant ut eorum dominium acquiramus - Dominium rerum externarum non est a civilibus legibus primitus institutum - ne a consensu quidem hominum repeti potest - Nexus quo res externae homini conjunguntur duplex est moralis nimirum et physicus - Dominii limites partim a morali partim a physica rerum cum homine conjunctione sunt deducendi.

ARTICULUS II. *De ea juris dominiique transferendi ratione quae in contractibus est posita* 42

Contractûs aliqui inter homines vel in ipso naturae statu locum habent - Quaenam sit intima contractûs generatim spectati natura - Non omnis contractus pro mera quadam promissione est habendus - Conditiones quibus consensus in contractibus praebendus instructus sit oportet.

SECTIO SECUNDA Jus hominis socialem vitam agentis 50

CAPUT I. Societas conjugalis . . . . . Ibid.

ARTICULUS I. *Societatis conjugalis natura et proprietates.* . . Ibid.

Quidnam conjugii nomine potissime significetur - Quam sit ad conjugium necessarius consensus - qualis esse debeat quodque reipsa sit ejusdem consensûs objectum - Polygamia sive quae multas simul uxores sive praesertim quae multos viros admittit intimae conjugii naturae ac multiplici ejusdem fini per se adversatur - Polygamia praesertim quae plures simul admittit uxores Deo volente absque ulla legis naturalis mutatione fieri potest licita - Conjugium nec voluntate ipsorum conjugum nec alia quavis hominum potestate unquam dissolvitur - Quantum differat conjugium quoad firmitatem a ceteris contractibus - Conjugii firmitas minime impedit quominus Deus si velit vivente adhuc utroque conjuge illud discindat - Consanguineorum praesertim propinquiorum conjugia sunt per se inhonesta - nihilomi-

nus extra lineam ut ajunt rectam fieri potest ut ab adjunctis honestentur.

RTICULUS II. *Societatis conjugalis principatus ac regimen* . . 57
Nulla est societas sine suo rectore ac principe - Societas conjugalis idoneo regimine ac principatu inprimis indiget - In societate conjugali princeps est vir - Viri principatus in conjugio non a mulieris consensu sed ab ipsa rei natura est repetendus - Quam absurda sit opinio eorum qui negato viri principatu naturalem quamdam praerogativam eidem tribuunt - Mulier in conjugio est quidem viri subdita non autem serva - In rei domesticae administratione uxor suam et ipsa partem habet a natura tributam.

APUT II. De mutua parentum ac liberorum societate. . . . 64
RTICULUS I. *Quam arctis inter se nexibus parentes et liberi conjungantur; Quaeque sit patriae potestatis proxima causa* . . . . . Ibid.
Pluribus naturae vinculis parentum liberorumque societas nectitur ac retinetur - Eadem familiaris societas talis est ut a quavis alia hominum societate intime differat - Quisnam sit societatis familiaris princeps ac rector quaque ratione liberi pro diverso vitae tempore a parentibus pendeant - Hobbesii sententia de patriae potestatis origine enarratur ac refellitur - Refutatur Puffendorfius qui ex officio educationis tacitoque infantium consensu patriam potestatem derivat - sententia Grotii qui patriam potestatem a generatione proxime deducit ceteris anteferenda videtur - Quidnam hac in re Hobbesius aliique contra Grotium proferant - Hobbesii aliorumque adversus Grotium prolata argumenta evertuntur.

ARTICULUS II. *Quibusnam finibus potestas patria concludatur* . 74
Quid de filiis exponendis deque vita iis intercludenda doceat Aristoteles - Quam iniqua sint quamque inhumana de minuenda filiorum multitudine Aristotelis placita - An fas unquam sit parentibus filios alteri in servitutem tradere - An parentes natos gravioris alicujus culpae reos capitis aut servitutis poena plectere jure possint - Qua ratione honestari queat illa veterum quorumdam populorum consuetudo qua parentibus in filios jus necis tribuebatur - Abdicationis atque exhaeredationis jura - Quantum reipsa pateat patria potestas.

APUT III. Societas civilis 81
ARTICULUS I. *Societatis civilis natura objectum dotes finis* . . Ibid.
Quantum intersit ut rectam societatis civilis notionem nobis paremus - Societatis civilis multiplex definitio - Quodnam sit proprium societatis civilis objectum Qua ratione mutari queat jurium modus quin mutentur aut vel minimum laedantur ipsa jura - Dotes quibus societas civilis ab aliis omnibus societatibus discernitur - Amplitudo - Perpetuitas Quibus accensenda est vis quae aliis omnibus viribus in ipsa existentibus praepolleat - Quid sit bonum commune - publicum - privatum - Quis finis proximus societatis civilis - Societas civilis praeter bonum commune spectat quoque bonum publicum immo et pri-

vatum ita tamen ut secundum primo tertium tum primo tum secundo posthabeat.

ARTICULUS II. *Potestatis politicae origo* 89
Politica potestas pluribus ex causis oriri potest - Interdum oritur a potestate paterna - Prior haec politicae potestatis origo neque incerta est neque unica - Hominis in hominem dominium quod humanae dignitati nullo modo adversetur alius est politicae potestatis titulus - Tertius imperandi titulus in ipsa telluris quae incolitur possessione est positus - Fieri potest ut unus interdum homo aliis consentientibus imperium civile per quamdam veluti occupationem obtineat - Familiarum rectores in statu naturae item poterant ipsi sive omnes sive eorum plerique civili principatu potiri - Refelluntur ii qui potestatem civilem ex quodam contractu quem cives sive cum ipso principe sive inter se ineant deducunt - quique volunt eam populi propriam esse atque a populo semper profluere - De illa societatis humanae administrandae ratione quae dicitur repraesentativa.

ARTICULUS III. *De legum ferendarum potestate* 98
Legis civilis natura et proprietates - Quanta sit legum positivarum necessitas - Undenam leges humanae deriventur - An loco legum adhiberi queant praecepta - An princeps civilis legum ferendarum potestate sit instructus - Quae sit legum humanarum obligatio - Legum civilium varietas - Quantum pateat civilis legum ferendarum potestas.

ARTICULUS IV. *De potestate exequente* 105
Potestatis exequentis notio - Legum ferendarum potestati addenda est potestas exequens - Unum idemque est utriusque potestatis subjectum - in illa ipsa regiminis forma quae vocatur repraesentativa - Quantum pateat potestas exequens.

ARTICULUS V. *De potestate judicante* 107
Quid sit potestas judicans - an princeps civilis eadem sit praeditus - De potestate judicante quid sentiat Rotteckus (Rotteck) - Discutiuntur ea quae adversus potestatem judicantem a Rottecko sunt proposita - Quaenam in jure administrando servari debeant - An ipse per se princeps potestate judicante uti merito possit - Potestatis judicantis usus utilius plerumque a principe aliis committitur - qui nihilominus in suo munere obeundo ipsi adhuc principi subduntur . An erigenda sint suprema quaedam tribunalia quae a summo imperante haud pendeant (le corti sovrane di giustizia) - Lex naturae suprema illa tribunalia nequaquam praescribit.

ARTICULUS VI. *De jure puniendi* 114
An summus imperans in civili societate puniendi jure sit instructus - Quonam fundamento jus puniendi nitatur - Expenduntur celebriores hac de re philosophorum sententiae - Multiplex poenae finis - Componitur opinio quae expiationi cum opinione quae defensioni poenam suapte natura inservire statuit - Poenarum et delictorum proportio - Quibusnam gradibus ad delictum consummandum deveniatur - Qua demum ratione iisdem accommodanda sit poena -

Poena capitis - An jus puniendi ad poenam usque capitis infligendam se porrigat - Quid potissime afferant adversus poenam capitis recentiores quidam philosophi - Evertuntur ea quae adversus capitis poenam tum a Beccaria tum ab Ahrens sunt allata.

RTICULUS VII. *De Duello* 129

An liceat privato cuique injurias ab aliis acceptas manu sua ulcisci - Duelli nomen quid significet - Duelli origo intima duelli pravitas - An duellum veracitatis atque innocentiae indicium sit An liceat duellum inire ad injurias ulciscendas - An sit rationi consentaneum duellum committere honoris tuendi reparandique causa - An vita sit honori posthabenda - Utrum duellum ad fortitudinem pertineat - Defensionis duellique discrimen - Quae ad duellum in statu naturali aut etiam civili ubi justitia male administretur honestandum a quibusdam afferuntur - ea diluuntur indicato discrimine quod inter duellum et bellum intercedit - Quanta civili societati ex duello pernicies immineat.

APUT IV. DE JURE GENTIUM 139

RTICULUS I. *In quo Jus Gentium extare probatur* . . . . Ibid.

Jus Gentium quid sit et quotuplex - Jus Gentium naturale quantum inserviat ac praestet positivo - susceptae disputationis scopus - Quo sensu in Jure Gentium tradendo gentis aut nationis nomen sit accipiendum - Quaenam sit nationis juridice acceptae nota maxime propria - Dubitari nequit quin plurimae eaeque variae nationes juridice acceptae reipsa extent - Notio juridice accepta multorum est jurium subjectum - Jus Gentium revera extare ex dictis legitime colligitur - Utrum Jus Gentium reipsa non sit aliud quam jus hominum privatorum gentibus accommodatum quae Puffendortii aliorumque recentiorum opinio fuit. - Administratio eorum jurium quae inter gentes intercedunt ad summos imperantes unice spectat.

ARTICULUS II. *Jurium inter Gentes existentium multiplex genus.* 147

Nationum jura alia innata alia acquisita - Jus tuendi dignitatem personae propriam - Jus existendi - An ex jure conservationis jus extremae necessitatis legitime colligatur - Jus libere agendi - Rerum usus ac dominium - Dominium maris - Jus securitatis civilis procurandae.

ARTICULUS III. *Mutua Gentium Foedera* 153

Publicae nationum conventiones ab aliis quibusvis conventionibus secernendae earum aliae sunt praecipuae aliae accessoriae - Aliae pertranseuntes aliae permanentes quae foederum nomine designantur - Foederum alia communia alia peculiaria - Quaedam aequalia quaedam inaequalia - Quotuplex sit foederum inaequalitas - Qua ratione gerere se debeat natio quae cum aliis pluribus foedus inierit - Foederum cautio duplex - Alia est posita in promissione alicujus nationis quae ad custodiam foederum ab aliis ictorum procurandam se se offert - Alia est posita in obsidibus qui tanquam pignora promissi adimplendi ab altera natione alteri traduntur.

ARTICULUS IV. *Jus Belli* 159
Bellum quid sit - multiplex belli genus - An bellum suapte natura pravum sit atque illicitum - Penes quem sit belli suscipiendi potestas - Justae belli causae - Aliae quaedam belli causae quae justitia vacant - Belli gerendi modus rationi consentaneus Quaenam sint servanda ante initum bellum - ipso belli tempore - post partam victoriam.

ARTICULUS V. *Jus pacis.* 170
Pacis pactio quid sit et quomodo ab induciis differat - Penes quem sit jus pacis sanciendae - Quam pie inviolateque servanda sit pactio pacis - De intima natura ejus conventionis qua pax sancitur bellumque componitur - An ex victoria jus enascatur - Pacis abruptio.

EUDAEMONOLOGIA.

PARS PRIMA. DE FELICITATE PERFECTA 179

CAPUT I. FELICITATIS PERFECTAE INTIMA NATURA. . . . . Ibid.
Quantum differat appetitus naturae humanae ab appetitu facultatis cujusque humanae proprio - Triplex humanarum facultatum genus Aliae in bonum quod vocant subjectivum - aliae in objectivum tendunt - Effectûs quos humana voluntas dum rebus ab intelligentia rite propositis adhaeret experitur - Principia quibus humana constat felicitas - Quantum intersit discriminis inter singulas quasque delectationes et plenam appetitionum expletionem - Hominum felicitatem quaerentium error in quonam reipsa sit positus - Quanta sit ad beatitatem obtinendam necessitas voluntarii cujusdam judicii per quod homo affirmet se esse beatum.

CAPUT II. DE FELICITATIS PERFECTAE VERITATE. DUBITARI NEQUIT QUIN PERFECTA FELICITAS HOMINI PROPOSITA REIPSA EXTET. 182
Qualitates ejus appetitûs quo felicitatem omnes excupimus - Necesse est ut extet res ad appetitum felicitatis explendum idonea - Felicitatis perfectae objectum non modo extat sed et obtineri ab unoquoque potest - Conditiones a quibus rei ad nos beandos idoneae consecutio pendet.

CAPUT III. DE FELICITATIS PERFECTAE OBJECTO 185

ARTICULUS I. *Felicitas perfecta in bonis exterioribus sita esse nequit* . . . . . Ibid.
Variae de re ad nos beandos idonea philosophorum sententiae - Humana felicitas in divitiis nequaquam est posita - Nec in honore - Nec in fama - Neque demum in regia potestate - Felicitatem humanam in bonis praedictis minime consistere ex s. Thoma duplici ratione evincitur.

ARTICULUS II. *Refutantur ii qui perfectam felicitatem in sensili voluptate positam esse docent* 194
An homo bonis ad corpus pertinentibus beatus effici queat. Argumenta quae demonstrant absurdum esse ut hominis felicitas in sensili voluptate consistat - Altior quaedam s. Thomae ratio qua probatur quantum sensilis delectationis notio a summi boni notione procul absit - Quanam ratione Epicurei suadere velint nullum esse aliud verum bonum quam sensilem voluptatem nullumque aliud verum malum

quam sensilem dolorem - Absurda Epicureorum de natura boni malique placita evertuntur.

RTICULUS III. *Refutantur ii qui perfectam felicitatem in ipsa virtute sitam esse contendunt* 202
Quid de virtute beataque vita Stoici docuerint - Stoicorum placita de beata praesertim vita expenduntur ac funditus evertuntur Argumenta quae evincunt perfectam hominis felicitatem ne in vera quidem virtute reperiri - Qua ratione s. Thomas demonstret animum humanum neque se ipso neque ullo quovis bono ad se spectante beatum fieri posse.

RTICULUS IV. *Refelluntur ii qui humanam felicitatem in spe quae semper fallatur ponere haud dubitant.* 208
Quanam ratione suam explicent sententiam qui humanam collocant beatitatem in spe quae semper fallatur - Undenam factum sit ut homines ingeniosi in tam duram tamque absurdam sententiam devenerint - Quaenam sit causa ob quam omnes passim homines cum ad otium ac quietem sint natura propensi negotium tamen et tumultum quaerunt ac consectantur - Argumenta quibus Elpisticorum praesertim recentiorum opinio penitus refellitur.

ARTICULUS V. *Perfectae felicitatis homini propositae objectum non est aliud quam Deus* 212
Deum esse humanae felicitatis objectum ex iis quae hactenus disputavimus per se fluit - Idem evincitur ex eo quod Deus sit bonum omnium purissimum atque absolutissimum - Item ex eo quod Deus sit supremum hominis principium - atque ultimus finis - peculiari autem ratione ex eo quod idem Deus sit prima rerum causa - Quae ad refutandam doctrinam de vero humanae beatitatis objecto a nobis propositam a quibusdam afferuntur - ea diligenter expenduntur ac penitus diluuntur.

CAPUT IV. DE TEMPORE QUO FELICITAS PERFECTA OBTINETUR . . . 222

ARTICULUS I. *Fieri nequit ut homo in hac vita perfectam obtineat felicitatem* . . . . . Ibid.
Felicitatem perfectam in hac vita obtineri haud posse evincitur primo ex notione ejusdem felicitatis quae in intima Dei animique humani conjunctione est sita - quae humanam intelligentiam summe perficit - quaeque virtutem qua voluntas humana perficitur cumulatissimo afficit praemio - Secundo ex notione hujus ipsius vitae quae multis sane incommodis malisque est per se obnoxia - quae nullam habet stabilitatem - quaeque mortis certo subeundae horrore identidem commovetur ac vehementer perturbatur - Quae adversus perfectam felicitatem post obitum obtinendam a quibusdam afferuntur - ea prorsus refutantur.

PARS SECUNDA DE FELICITATE IMPERFECTA. 229

CAPUT I. FELICITATIS IMPERFECTAE NOTIO . . . . . Ibid.
Quid sit felicitas imperfecta generatim accepta - Ipsa haec felicitas imperfecta pro quadam virtutis mercede est habenda - An ea sic reperiatur in nostra potestate ut nobis invitis auferri nequeat - An eadem ab exterioribus causis vel repugnantibus nobis perturbari ac minui possit - Quaenam ex dictis profluant consectaria,

CAPUT II. De felicitatis imperfectae fundamento 232
Vitae hujus felicitas sita potissime est in praemii post obitum obtinendi spe minime fallaci quae morum integritate nitatur . . . . . Ibid.
Spei natura et indoles propria - Quantum ad hominis felicitatem conferat spes quae ad rationis normam sit exacta - Quam ob causam spes quae morum integritate nititur praesentis felicitatis fundamentum sit dicenda - Quanto jure homines probi beatissimos se post obitum futuros sperent - Quantum haec de praesentis felicitatis fundamento doctrina a doctrina Elpisticorum discrepet.

CAPUT III. De beatitatis praesentis adeptione 236
ARTICULUS I. *An homines imperfectam quam diximus beatitatem in praesenti adipiscantur* . . . . . Ibid.
Quidam sunt qui praesentem hominis conditionem magna ex parte beatam esse autumant - Alii contra contendunt eam infinitis propemodum malis laborare - Quanta sit ex mente aliquorum rusticae vitae felicitas - Adversus vitae rusticae felicitatem quidnam afferat Pallavicinus - Quanta sit felicitas eorum qui ingenuis studiis delectantur - Incommoda quibus hominum scientiis litterisque addictorum vita est obnoxia - Quod attinet ad beatitatis praesentis adeptionem quaedam sunt diligenter animadvertenda.

ARTICULUS II. *An vitae humanae plura sint bona quam mala.* . 246
Quaenam sint causae ob quas homines vitam passim queruntur perinde ac si malis undique esset referta - Rationes quae evincunt humanae vitae plura esse bona quam mala - Quae Maupertuisius (Maupertuis) affert ut demonstret majorem esse in vita malorum quam bonorum copiam - ea penitus refelluntur.

CAPUT IV. De subsidiis ad vitae hujus felicitatem perficiendam idoneis 252
ARTICULUS I. *De Moderatione* . . . . . Ibid.
Moderatio quid sit - Quonam fundamento nitatur - Quanta sit moderationis utilitas - Moderationis acquirendae subsidia - Quantum mali quo premimur acerbitas mitigari a nobis possit - Quaenam potissime animadversiones in malis quae vitari nequeunt nobis solandis inserviant.

ARTICULUS II. *De paranda animi pace* 261
Quidnam sit quod hominibus animi pacem eripit - Unusquisque facile potest in hanc venire sententiam ut judicet mundum hunc rectissime administrari - Quam certum sit omnia quantumvis abjecta a Deo curari ac regi - Quam ampla quamque varia sit scientia qua Deus in mundo administrando utitur - Qua ratione cum divina providentia concilientur mala quibus mundus undique scatet - Quanta sit felicitas ejus qui cum divinae providentiae decretis toto animo consentit - Quam deceat ut sua quisque sorte contentus vivat - Quonam animo a viro sapiente sit mors excipienda quocumque demum tempore ac modo interveniat.

Indicantur ea quae continentur in notis

Nota 1. Ad jus constituendum duo in primis faciunt, nimirum moralis qua quis fruitur libertas, et officium quo ceteri alterius

agendi vim revereri debent ; quorum tamen alterum sine altero esse potest . . . . . pag. 4
2. Expenditur ea juris definitio , quam in Introductione ad studium juris publici universalis Romagnosius proponit. . . 8
3. Qua ratione Lampredus jus ab officio deducat 9
4. Ex jure ad finem jus ad media singula colligi nequit. . . . 18
5. Principium proprietatis ad jura hominum derivanda ab ipso Antonio Genuensi tacite est admissum 21
6. Evertitur jus illud omnium in omnia quod hominibus ante quamlibet societatem spectatis tribuit Hobbesius . . . 24
7. Jus defensionis, quatenus moralem inferendi damni facultatem complectitur, pro quadam juris poenalis parte haberi potest. 30
8. An in statu naturae dominium rerum penes ipsam hominum communitatem revera fuerit 38
9. An testamentum jure ipso naturae vim habeat, sive illud situm sit in quodam donationis contractu , sive in mera testatoris voluntate 45
10. Divi Thomae sententia de ineundi conjugii obligatione, quae in praesenti, sit quoad subjectum indeterminata, a cavillationibus Petri Tamburini vindicatur 56
11. Virum esse conjugalis societatis caput probat Rosminus ex insito illo condendae familiae desiderio, quo vir prae muliere flagrare consuevit 61
12. Quaedam de jure educationis a Rosmino scite animadversa . 65
13. Qua ratione in familia, rerum externarum dominium, aliis ob mortem decedentibus in alios transferatur 79
14. Princeps civilis praeter potestatem, qua civium suorum jura tuetur ac moderatur, alia insuper atque alia in eosdem potestate saepe est instructus 84
15. Quam injuriosa quamque noxia hominum generi existimanda sit opinio Communistarum, qui omne privatum dominium ab humana societate penitus auferri volunt. 86
16. Expenditur cl. Hallerii opinio de origine civilis potestatis. . 91
17. De variis politici regiminis formis aliquid delibatur. . . 95
18. Quam diversa ratione Hobbesius et Rousseau usi sint eo principio, quo populus politicae potestatis naturalis possessor ac primus fons esse falso censetur. 97
19. Utrum ei, qui subditur legi, praeter legis verba agere unquam liceat. 102
20. Quanam ratione princeps legibus ab se latis subjiciatur. . . 103
21. Expenditur Montesquii opinio de necessaria potestatis legumlatricis et potestatis exequentis sejunctione. 106
22. Quanam ratione controversiae, quae inter principem et cives forte excitetur, dirimi debeant. 112
23. An liceat judici ex allegatis, ut ajunt, et probatis cum capite damnare, quem ipse certo novit esse innocentem. . 113
24. Quae quantaque ex poena capitis perperam adhibita in civilem societatem profluant incommoda 126
25. Qui duellum committunt, ii teste ipso philosopho genevensi nullum sibi comparant honorem, qui solidus sit ; qui vero illud repudiant virtutis causa, ii apud sapientes praesertim probosque viros nullam plane subeunt infamiam 133
26. Variae nationis acceptiones ex Taparellio, Barolio, Veratto. 141
27. Commercii natura, multiplex genus, utilitas, necessitas. . 149
28. Legati munus, admissio, sanctitas, immunitas ab eorum, apud quos degunt, imperio 158
29. An et quatenus licitus sit in bello justo insidiarum et militarium stratagematum usus 168

30. An perpetua inter populos pax obtineri queat. Quaenam ad eam obtinendam subsidia a quibusdam philosophis sint proposita 171
31. Expenditur celebris quaedam quaestio inter Epicureos et Stoicos olim excussa, de potestate scilicet humanae voluntatis in humanam felicitatem 181
32. Felicitatem extare probatur ex ipsa finis ultimi notione . . 184
33. Undenam potissime profluat humanorum judiciorum de felicitate discrepantia 186
34. Alia quaedam d. Thomae argumenta, quae evincunt exteriora bona ad hominis beatitatem efficiendam inepta prorsus esse 192
35. Sensilibus delectationibus bifariam divisis, quarum aliae praesenti medentur dolori, aliae appetitum sentientem blande commovent, facile evincitur ex Pallavicino neque ex illis, neque ex hisce hominis felicitatem existere unquam posse. 199
36. Quam diverse de intima perturbationis natura, Zeno et Chrysippus senserint. Utriusnam sententia sit magis accommodata ad apathiam. 203
37 Hominis miseria ex primigenia quadam naturae humanae depravatione; hominis autem amplitudo ac praestantia ex naturali ejus limitatione ortum habet. 210
38. Intimus cujusque sensus testatur hominis appetitum nullo alio bono expleri posse, quam ipso Deo 216
39. Quonam potissime actu humanus animus suae beatitudinis objectum apprehendat ac consequatur. 219
40. An humani corporis resurrectio ejusmodi sit, ut solo rationis lumine cognosci, solisque naturae viribus perfici queat. 226
41. Intima virtutis et felicitatis relatio 230
42. Spe laetitiam, timore autem tristitiam futuram in antecessum delibamus 234
43. Humanae vitae commoda atque incommoda ex duobus Graeciae poetis, hac in re, contraria prorsus sentientibus . . 238
44. Virgilium vitam rusticam laudantem atque expetentem pulcre imitatus est Hippolytus Pindemonte 241
45. Refutatur Jacobus Leopardus contendens hominis vitam adeo miseram esse, ut is nullo plane bono perfruatur . . . 248
46. Immoderationis damna, sumpto exemplo ex iis, qui scientiam immodice expetunt 255
47. Quid sit animi pax; quam sit jucunda, quam utilis, qua ratione cum dolore societur, quemque cum naturae contemplatione habeat nexum 261
48. Laudatur Ars semper gaudendi conscripta ab Alphonso de Sarasa; ex eoque opere in linguam italicam verso depromitur pulcherrima quaedam similitudo, qua ostenditur, quam aequum sit, ut sua quisque sorte contentus vivat . 274
Conclusio 275
Theses selectae. 276

ERRATA					CORRIGE
Juridicii	pag.	12.	lin.	10.	Juridici.
Ea	—	13.	—	6.	eos.
Robori	—	66.	—	25.	roboris.

NIHIL OBSTAT — I. Arrighi Cens. Theol. Deput.
IMPRIMATUR — F. D. Buttaoni O. P. S. P. A. Magister.
IMPRIMATUR — Jos. Canali Patriarcha Constantinop. Vicesgerens.

10693 183 Fi
2e/o

172.02
So 44
14892
SOLIMANUS D

AUTHOR
Philosphiae Moralis Et Juris Nat.

TITLE
I

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
OCT 7	Jos. O'Brien	
	Morris	FEB 11
	STORAGE - CBPL	

14892